شرح البدخشي

مناهج العقول

للامام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الأول

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



شرح البدخشي

منــــاهج العقول

للامام محمد بن الحسن البدخشي

ومعــــه

شرح الأسنوي

نهاية الســـول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ ﻫ

كلاهما شرح

منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ﻫ

الجزء الأول

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر

(تنبـــــــــــــــــــيه)

قد جعلنا بأعلى الصحيفة شرح الأسنوى ثم بعده شرح البدخشى

مفصولا عنه بخط أفقى

مع شكل منهاج الوصول فى علم الأصول

فى شرح الأسنوى

(الأسنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلى ، وأيد قواعدها بسنة نبيه العربى، وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى ، وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفى والجلى وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى ، وشرع للقاصر عن مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى * وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد الشريف والدنى * وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر علىّ .

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أفاض أنوار هدايته ، وأنار منار دلالته ، فوفقنا لسلوك منهاج شرعه القويم ، ويسرنا للوصول إلى محصول دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء ، ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء * وهدانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر * ودلنا إلى كشف أسرار القياس والأثر * وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام ، وتنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام ، والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للأنام ، لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام (ثم الصلاة) على رسوله المصطفى وصفيه المصفى المستصفى ، محمد الذى قوله تعديل ميزان الحجة والبرهان ، وفعله تقويم تحصيل العـــدل والاحسان ، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين .

(أما بعد) فغير خاف على ذوى البصائر السليمة ، وأولى العقول الحكيمة ، أن كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للمولى الوالى والصدر العالى منبع العلوم والمعارف ، منشأ الأسرار واللطائف ، معدن الدقائق الأصلية والفرعية ، الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية ، قدوة فحول العلماء أسوة أعاظم الفضلاء ، أقضى القضاة والحكام الحاكم الفصل بين الأنام نصير الإسلام والمسلمين * ناصر الملة والدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمرو البيضـاوى أعلى الله درجته فى الجنان ، وأفاض عليه سجـال الغفران ، مع صغر حجمه ووجازة نظمه

(وبعد) فان أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه ونخره ، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية ، التى بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم إن أكثر المشتغلين به فى هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت أيضاً ممن لازمه درساً وتدريساً فاستخرت الله تعالى فى وضع شرح عليه موضح

كتاب حاو لمنتخب كل مديد وبسيط جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط واف بتمهيد أركان الأصول الشرعية ، كاف فى تشييد مبانى القواعد الفرعية ، مشتمل على زبدة مطالب هى نتائج أنظار المتقدمين ، محتويا على نخب مباحث درر أبكار أفكار المتأخرين فهو بحر محيط يفرز الدقائق ، وكنز مخزن أودع فيه نقود الحقائق . ألفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام(١) أزاهير النكات اللطيفة ، فى كل لفظ منه روض من المنى وفى كل سطر منه عقد من الدرر فلولا تقوى الله لنظم فى سلك المعجزات ولقيل منه آيات محكمات وأخر متشابهات ، إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والأسرار ، وعلى خفايا لم تكشف عن وجوهها الأستار ۞ وكان محتاجا إلى شرح يحل عقد عويصاته الأبية ويفتح مغاليق كنوزه الخفية فانه مع كثرة شارحيه وتزاحم مترجميه كأنه درة ماثقبوها ، ومهرة لم يركبوها ، إذعامة شارحيه وان بذلوا جهدهم ماحاموا حول سرادق أسراره ، وجمهور متعاطيه وان بالغوا فى استبصاره مالاحظوا ما هو معظم أنواره ، فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظاهر معانيه ، ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه ، وبعضهم عدوا سلوك طرائق حقائقه أمراً يسيراً ، فضلوا عن سواء السبيل وأضلوا كثيراً ، وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات ، وأعرضوا عن حل عقد المعضلات ، فوجوه أبكار أسراره بعد فى القناع ، وهم لعمرى ما تيسر لهم الاقتراح فشرحته أثناء اشتغالى باقتناص علوم الأولياء الالهيين ، وتعلق بالى باقتباس معارف الصوفية المتألهين ، مع التزام بمجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحا يحتوى على تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل مجملاته وتوضيح مكنوناته ويفتح أبواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه ويحل ألفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه فصدعت بصريح الحق حيث بحبج(٢) فيه الشارحون وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون وأشرت إلى ماوقع للمصنف من السهو والتساهل وما عرض للشارحين

(١) قوله اكمام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد مما يستره .

(٢) قوله بحبج فى القاموس بحبج فى خبره لم يبينه وبحبج فى كتابه سبجه ولم يبين حروفه .

لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لأدلته مقرر لأصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسراره منبها فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التى لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثانى) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط فى النقل (الثالث) تبيين مذهب الشافعى بخصوصه ليعرف الشافعى مذهب إمامه فى الأصول فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعى كالأم والأمالى والاملاء ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها

من الخطأ للغفلة أو التغافل وأودعته فرائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، وفوائد مقتبسة من تصنيف الفضلاء المتأخرين ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظرى وغرائب أسرار أبدعها قوة فكرى من مخدرات حقائق هى بدائع الزمان وأبكار أفكار لم يمسها إنس قبلى ولا جان مجتنبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيا شريطة الاقتصاد ومتجافيا عن التعسف والعناد مترجما إياه (بمناهج العقول فى شرح منهاج الأصول) سائلا من الله الوهاب إلهام الحق وتلقين الصواب وهو حسبى ونعم الوكيل قال رضى الله عنه (بسم الله الرحمن الرحيم) ابتدأ به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتر للحديث (والله) اسم الذات الحق الواجب بالذات الذى كل ماخلاه باطل وكل شىء هالك إلا وجهه (والرحمن) المفيض لجلائل النعم وعظائمها (والرحيم) المولى لدقائق المنن ولطائفها أو الأول المفيض للجود والكمال الصورى على الكل فى الدارين بحسب القابليات واليه الاشارة بقوله (ورحمتى وسعت كل شىء) والثانى للكمال المعنوى الموعود لخلص عباده فى الآخرة ويشير إليه قوله تعالى : (وكان بالمؤمنين رحيما) فالأول أشمل باعتبار إيصال الفيض والثانى أعم إطلاقا لاطلاقه على العبد أيضاً دون الأول وأما رحمن اليمامة لمسيلمة فمن تعنتات الكفرة ، وهاهنا لطيفة وهى أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أدناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف الكمالية عليهم فى دار السلام وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوى فى عين الكمالات الصورية واستشراق أنوار الكمال بترقيق حجب الصور من غير انتظار الآخرة وأعلاها اندكاك طور أنانيتهم وتلاشى ذراته فى محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم الأول أعنى (الله) يناسب الرتبة العليا (والرحمن) الوسطى (والرحيم) السفلى ومن هذا سنح سر فى ترتيب الأسماء . وباقى المباحث المتعلقة بالبسملة مشهور فلا نذكره .

قوله (تقدس) أى تنزه (من تمجد) أى شرف ذاته وجمل أفعاله وجزل نواله إذ المجيد من هو موصوف بها (بالعظمة) أى من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى عظيما تعالى كنه حقيقته عن إحاطة العقول فهو العظيم المطلق الأعلى عند البصائر والأوسط مايتعسر عليها الاحاطة به وإن لم يتعذر والأدنى ماله وقع عندها مع عدم التعسر وهى فى الأصل

غالبا مبينا الكتاب الذى هى فيه ثم الباب وإن لم أظفر بها فى كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا فى المسائل المحتاجة إلى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التى خالف المصنف فيها كلام الإمام [1] أو كلام الآمدى أو كلام ابن الحاجب فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة التصحيح يأخذ به آخذون فإن اضطراب كلام

تطلق على الأجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر فى المقدار وإن لم يكن يملأ العين فهذا أدنى مراتبها عند الأبصار والأوسط ما يملؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة والأعلى المطلق مالا يحيط البصر بأطرافه كالأرض والسماء (والجلال) أى نعوت الجلال وهى الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهى تشمل الثبوتية والسلبية وهذا رأى حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين خصوصا بالسلوب وسمو الثبوتات صفات الاكرام وبهذا فسروا قوله تعالى ذو الجلال والإكرام (وتنزه من تفرد) أى توحد (بالقدم) الذاتى وهو غناه فى الوجود والكمالات عما وراءه أو الزمانى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم والمراد بتوحده به ألا يكون لغيره فلا ترد الصفات لأنها لا غيره ولا عينه عند مشايخنا ولا المفارقات ونحوها مما ادعت الفلاسفة قدمه الزمانى لعدم تمام أدلة ثبوته ولا يجوز أن يراد الإضافى وهو كون ما مضى من وجود شيء أكثر مما مضى من وجود الآخر لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لابد من التمحل فى صحة اتصاف وجود بالماضى (والكمال) هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات ولاشك فى تفرده به بخلاف مطلق الكمال أو لكل على قدر قابليته كمال كما قيل :

ألم يعلم بأن لكل نفس　　على قدر استطاعتها كمالا

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله فكأن الكل له لا لغيره وهذا كما يقال لاوجود إلا لله أو لأن مالغيره من الكمال مشوب بالنقصان فكأنه ليس بكمال قوله (عن مناسبة الأشباه والأمثال) متعلق بتنزه أو تقدس على اختلاف النحاه فى التنازع والثانى مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الاضمار إذ لامانع من الاضمار قبل الذكر كما فى قوله :

باتت وبات بها بوحش أصمت

بخلاف ما إذا أعمل الأول وهو [2] الثانى والأشباه جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى

---

[1] هو الفخر الرازى فى المحصول .

[2] لعل صوابها وأضمر فى الثانى .

تأحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع للأصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ماذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلي بعضها بعضاً فلذلك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت إلى كثيرمنها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على

المجانس وهو المتحد مع آخر في الكيف والأمثال جمع مثل بمعنى المماثل وهو المتحد مع آخر في النوع أو مايسد مسده أي يصلح لما يصلح له وأراد بالمناسبة هنا مايعم المشابهة والمماثلة فالمعنى تنزه هو تعالى عن مشابهة الأشباه ومماثلة الأمثال وهذا أبلغ من نفي نفس الشبه والمثل لأنه يفيد ذا بطريق الكناية كقوله تعالى ليس كمثله شيء يعني لو كان له شبه ومثل لكان له مشابهتهما والتالي منتف فكذا المقدم أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن صفاته ليست من جملة الكيفيات والملكات فلاتتحقق المشاركة في الكيف قال حجة الإسلام رحمه الله هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كمالا لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات هي كمالات أنفسهم وأضدادها نقائص كالعلم والقدرة ونحوهما والله تعالى منزه عن الاتصاف بكمالهم كما أنه منزه عن نقائصهم ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها عليه تعالى كأنه أراد أن المعنى منها في حقه غير ماهو ثابت للعباد إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب شيء إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ماهو ثابت له تقريباً إلى أفهامهم ليترقوا بالتدريج إلى ذروة الحقيقة كما إذا أريد أن تتلقف الببغاء لفظ بسم الله مثلا يلقنونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدريج إلى تلفظ ذلك ويقرب من ذلك ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الهمداني قدس سره في بعض تصانيفه من أن مثل لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون من المشترك اللفظي هذا ولكنه مما يخالف رأي أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على ماللحالف والمحلوف[1] (ومصادمة) أي وتنزه عن ملامسة (الحدوث) وأصل المصادمة ملاقاة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث هنا يجوز حمله على الذاتي والزماني والاضافي والأحسن حمله على الأول ليلزم من نفيه نفي الأخيرين لأنه أعم وهو تعالى منزه عن جميع أنواع الحدوث (والزوال) أي الفناء (مقدر الأرزاق) بالواو في بعض النسخ عطفا على الفاعل أي الموصول والصلة أي وتنزه مقدر أو على الصلة بحذف المبتدا والتقرير وتنزه من هو مقدر الأرزاق والأظهر عدم الواو على مايقتضيه الذوق

---

(1) هكذا بالأصل والظاهر على ما للخالق والمخلوق .

فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما ستراه إن شاء الله تعالى * واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده من كتابين لايكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفى لحجة الاسلام الغزالى والثانى المعتمد لأبى الحسين

ليكون بدلا أو خبر مبتدا محذوف أو منصوبا على المدح بتقدير أعنى والرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله حلالا كان أو حراما وهذا أولى مما قيل هو ما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة إليه تعالى مع أنه معتبر فى مفهومه والمعتزلة عرفوه تارة بأنه إسم لمملوك يأكله المالك وتارة بأنه مالايمنع من الانتفاع به ولذا لم يجعلوا الحرام رزقا وجوزوا أكل الإنسان رزق غيره . قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق اقسام مضمون وهو الغذاء وما به قوام البنية دون غيره وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » ومقسوم وهو ما قسمه فى اللوح المحفوظ مما يأكله ويشربه ويلبسه كل واحد بمقدار مقدور ووقت موقت قال النبى عليه السلام الرزق مقسوم مفروغ ليس تقوى تقى بزائده ولا فجور فاجر بناقصه . ومملوك وهو ما يملكه كل أحد من الأموال على حسب ما قدره الله وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وأنفقوا مما رزقناكم » * وموعود وهو ما وعد الله للعبد بشرط التقوى حلالا من غير كد * قال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ووجوب التوكل إنما هو بازاء المضمون فقط وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به من الأموال ونحوها غذاء كان أو غيره ملكا كان أو غير ملك حلالا كان أو حراماً (والآجال) جمع أجل وهو الزمان ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان وهو واحد لكل شخص حتى المقتول وساعدنا فيه الجبائى وكذا أبو الهذيل إلا أنه قال لو لم يقتل لمات فى وقت قتله بلا قتل وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات والمراد نفى إمكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة الله بالقتل وعنوا به الإمكان الوقوعى وعند عامة المعتزلة إنه مقطوع عليه الأجل وهو يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذى لولا قاطع القتل لعاش إليه * والثانى وهو المفهوم من كلام الكفاية والتمهيد أن له أجلين القتل والموت الذى كان يعيش اليه لولا القتل وظاهر كلام التفتازانى وهو الموافق لما فى الهداية أن الآخر مذهب الكعبى لا العامة وعند الفلاسفة الأجل طبيعى وهو وقت موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل رطوبته الغريزيتين واخترامى وهو وقت الموت بحسب العوارض من الأمراض والآفات ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شيء بحده الذى يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع وما

البصرى حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ماقيل إنه كان يحفظهما
فاعتمدت فى شرحى لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلباً لادراك وجه الصواب فى المنقول منه
والمعقول وحرصاً على إيراد مافيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفى المقصود أو تبادر غيره فيتضح

كون من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ومدح وذم إلى غير ذلك ومعنى
قضائه أحكامه المفعولات وقيل قضاؤه تعالى هو علمه فى الأزل بوقوع ما يقع ولا وقوع
مالا يقع على الجملة وقدره علمه بالكائنات كما تكون فى أنفسها مع ترتيبها فى التحقيق كما يقدر
المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد
بقوله (ومدبر الكائنات فى أزل الآزال) فان قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز
أن يراد القدم الذاتى فان الأزل القدم على ما ذكر فى الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم
القدمات بمعنى أكملها كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعنى أنه مدبر الكائنات مع كونه
غير محتاج إلى الغير من موجد ومعين ويحتمل أن يراد به القدم الزمانى الذى تفردت به
ذاته وصفاته وبالآزال القدمات الاضافية التى تكون للأشياء القديمة العهد المارة عليها
القرون والأعصار والاضافة لملابسة التقدم والتأخر وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن
تقدم الحضرة الأحدية التى هى عبارة عن الحقيقة الحقة الواحدية مع اعتبار التعين الأول
على الحضرة الواحدية المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية الكمالية الإلهية ولهذا قالوا
الأحدية فى الذات والواحدية فى الصفات فلكل من صفات الكمال أزل وللمجموع آزال
وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال (عالم الغيب والشهادة) أى جميع المعقولات
المغيبة عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والأولى تسمى بالغيب والملكوت والأمر
والثانية بالشهادة والملك والخلق واليها الاشارة بقوله تعالى : « ألا له الخلق والأمر »
وبقوله : « تبارك الذى بيده الملك » وقوله : « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء »
وبقوله : « عالم الغيب والشهادة » (الكبير المتعال) أى العظيم الشأن الذى كل شىء دونه
المستعلى على كل شىء بقدرته أو الذى كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها كذا فى الكشاف
وقال حجة الإسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات والوجود بدوامه أزلا
وأبداً والمتعالى أبلغ من العلى الذى هو مبالغة العالى فمعناه أنه الذى لارتبة فوق رتبته
إذ تنتهى اليه مراتب الموجودات فى السببية والشرف فله الفوقية المطلقة أو كل ماسواه لا يكون
عليا إلا بالاضافة ثم لما مجد الله بصفات الكمال وقدسه عن شوائب الحدوث والزوال وبين
أن الأرزاق والآجال معلقة بتقديره وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وإن علمه محيط
بالكل تعلق البال بأنه موصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق للحمد

بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره فانني بحمد الله شرعت فيه
خليا من الموانع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموما وعمدة

والاجلال فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذى هو الثناء باللسان على قصد الإجلال على الجميل ، من نعمة وغيرها فلذا قال (نحمده على فضـــله) أى نواله وعطائه (المترادف) المتعاقب (المتوال) أى المتوالى حذفت الياء اكتفاء بالكسرة كما فى المتعال وبالشكر الذى هو الفعل المشعر باجلال المنعم لانعامه باللســـان كان أو بالجنان أو الأركان ولذا قال (ونشكره على ما عمنا) أى شملنا (من الإنعام) بيان لما هو إيصال النعمة (والافضال) أى المجاملة وإيتاء الفضل ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموم من وجه لصدقهما على الثناء باللسان للاحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الانعام وبالعكس على عمل الأركان بالاحسان ويحمل قوله عليه السلام ماشكر الله عبد لم يحمده . على نفى كمال الشكر لا أصله لعدم استلزام نفى الأعم من وجه نفى الأخص وما ذكرنا تفسير الأدباء وإليه ميل الزمخشرى فى الكشاف وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر باجلال المنعم لكونه منعما سواء كان اعتقاداً باتصافه بصفات الكمال ونزاهته عن النقصان أو ذكراً لسانياً دالا عليه أو عملا بالجوارح دالا على ذلك والشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من الحواس الظاهرة وغـــيرها إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر إلى مشاهدة مصنوعاته والسمع إلى تلقى إنذاراته وما ينبىء عن مرضاته وعلى هذا فالحمد أعم مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر ثم لما حمد الله تعالى على النعم وكان أجلها الايمان وكان ذلك فى الأكثر بتوسط النبي عليه السلام جعل الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فقال (ونصلى على محمد الهادى) أى الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء (إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال) والإيمان تصديق النبى بجميع ما علم بالضرورة مجيئه به والكفر إنكار شىء من ذلك والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب وفى مبدإ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى « وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » وأما قوله : « إنك لاتهدى من أحببت » فالمراد نفى خلق الاهتداء فى العـــبد والهداية حقيقة فيه عند مشايخنا مجاز فيما سواه وقوله نور الإيمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على طريقة لجين المـــاء أى ماء كاللجين وتوحيد الأول وجمع الثانى إشارة إلى وحدة حقيقة الايمان وان تعدد أفراده واختلاف أنواع الكفر كالاشراك بالله ونفى الصانع وإنكار النبوة وان كان الكل ملة واحدة حكما ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن شبه الإيمان بماله إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له والكفر بماله إظلام واسوداد

فى معرفة مذهب الشافعى فيه خصوصاً وعمدة فى شرح هذا الكتاب وسعيت سعيى فى إيضاح معانيه وبذلت وسعى فى تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى ولا يبطىء إدراكه على المنتهى وسميته

والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخييليتان أو بأن يراد بالايمان والكفر ما ذكرناه ادعاء فيكون كل منهما استعارة مكنياً عنها والتخييليتان لفظا النور والظلمات المستعملان فى النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لهما محققين وهذا يوافق مذهب السكاكى والأول مذهب غيره ثم لما دعا النبى عليه السلام المتسبب للاهتداء إلى الايمان والاسلام دعا لمن عاونه فى تنفيذ أحكامها وتبليغ أركانهما فقال: (وعلى آله) أصل أهل لمجىء أهيل وقيل أويل وذكره فى الصحاح فى فصل الألف مع الواو يؤيد هذا وسمع الكسائى بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل وأول وأويل ثم خص بالاشراف وقيل آل فرعون لأنه تزيى بزى الأشراف وآله عليه السلام من جهة النسب أولاد على وعباس وجعفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقى على اختلاف الروايتين (وصحبه) جمع صاحب وهو يجمع على الصحب والأصاحب والصحاب والصحابة والصحبة والصحبات ثم يجمع الأصحاب على الأصاحب ثم يخفف إلى أصاحب (خير صحب وآل) بحسب كمالهم فى الدين منزلة بصحبته عليه السلام ومبايعته (وبعد، فإن أولى ما تهم به) أى يقصد إليه (الهمم) جمع همة كالقمم فى قمة ومعناها القصد إلى كون الشىء أولا كونه وهى من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال همة عالية وهمة سافلة فلهذا وصفها بقوله (العوالى) ثم غلب على قصد حيازة المراتب العلية عرفا واستعمالا وإسنادها إلى الهمم مجاز على طريق جد جده (وتصرف فيه الأيام والليالى، تعلم المعالم) جمع معلم وهو موضع العلم ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعالم (الدينية) أى المنسوبة إلى الدين الذى هو وضع إلهى يسوق ذوى النهى باختيارهم المحمود إلى الخيرات بالذات الأصول التى يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها وهو بعينه علم الأصول وسيجىء تحقيقه ويجوز أن يراد بالمعالم العلل الذى يستدل بها القائسون المتأولون فى النصوص على ثبوت الحكم فى المقيس ويجوز أن يراد بها الأسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر وشرف المكان للصلاة والزكاة والصوم والحج والوجه هنا هو الأول فان قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية

« (نهاية السول فى شرح منهـــاج الأصول) والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين .

مع أنه ليس كذلك قلنا أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً أو تقول يدفع ذلك عطفه مايشمله وغيره عليه حيث قال : (والكشف عن حقائق الملة الحنيفية) أى المنسوبة إلى الحنيف وهو المائل عن كل باطل إلى الحق لأنه يشير إلى تحقيق القواعد الكلامية كما يشير إلى تحليل المعاقد الأصولية فلا تفضيل للأصول على الكلام وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه » والكشف عن حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين وتشبيه الحقائق بالأسباب المحمية بالأستار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليهـــا أو استعماله فى الكشف الموهوم تخييلية (والغوص فى تيار) أى موج (بحار مشكلاته) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو الملة على تأويل المذكور وأراد بالغوص إمعان النظر وإعمال الروية وإتعاب النفس فى تحقيق دقائقه وحل مشكلاته (والفحص) أى التفحص (عن أستار أسرار معضلاته) ولايخفى مافى القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية كذا قال المتن فى النسخة التى عندى والأنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هنـــاك وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الأستار (وإن كتابنا هذا) صفة الكتاب (منهاج الوصول) أى طريق واسع للوصول (إلى علم الأصول) وقد سبق الإشارة إلى تعريفه وسيجىء تحقيقه والمنهاج خبر ان وقوله : (الجامع بين المعقول والمشروع) خبر بعد خبر وأراد بجامعيته بينهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والشرائط المذكورة فى علمى الميراث والنظر فى تركيب الأدلة والتعريفات وإيراد النصوص والمعـــارضات ونحو ذلك قوله : (والمتوسط بين الأصول والفروع) خبر آخر لأن وأراد بالفروع القواعد المبنة فيه وبالأصول أدلتها أو بالفروع الأحكام المفصلة فى الفقه وبالأصول الأدلة الكلية فالمعنى على هذا أنه مشتمل على المسائل الفقهية كاشتماله على مباحث الأدلة الكلية إلا أن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتمثيل والتفريع لا أنها من مسائل هذا الفن (وهو) أى الكتاب (وإن صغر حجمه) الحجم سد فم الشىء تارة وفتحه أخرى والمراد صغر محل الحجم أى هذا الكتاب مع أنه مختصر (كثر علمه ، وكثرت فوائده ، وجلت) أى عظمت (عوائده) أى منافعه العائدة إلى الطالب (جمعته رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين) أى صلاحهم يقال فلان ذو رشـــد ورشاد أى ذو صلاح فى الدين والعقل والمال (ونجاتى) أى ويكون سبباً لنجاتى (يوم الدين) أى يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان أى كما تفعل تجازى وبيت الحماسة .

قال : (أُصُولُ الفقْهِ مَعْرِفَةُ دَلائِلِ الفِقْهِ إِجمالا

ولم يبق سوى العدوا   ن دناهم كما دانوا

(والله تعالى حقيق) أى جدير (بتحقيق رجاء الراجين) أى بتحصيل مأمولهم اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد علما واحداً مدوناً ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يعرفها بتلك الجهة لئلا يشتغل عما يعنيه إلى مالا يعنيه وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب أو موضوعه المتاز هويته فى نفسه عن سائر العلوم وكان المقام مقام تشوف الطالب إلى التعريف ليمتاز العلم عنده فيشرع فيه على بصيرة عرفه بقوله : (أصول الفقه) ثم أصول الفقه جعل لقباً لهذا الفن بعد نقله عن مركب إضافى وفيه إشعار بابتناء الفقه فى الدين عليه فان اللقب علم يشعر بمدح أو ذم فله اعتباران ولكل اعتبار تعريف فالفرق أن دلالة الأجزاء على المعانى الوضعية فى اللقبى غير منظورة وإنما يلتفت فيه إلى الاستعمال الطارىء وفى الاضافى بالعكس ولم يتعرض له المصنف بناء على أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام لاغير وتعرض للقبى بقوله : (معرفة دلائل الفقه) أى جميع دلائله إذ الجمع المضاف مستغرق كما سيجىء فخرج العلم بالبعض سواء علم البعض الآخر أولا فان معرفة البعض المتقيدة بتعلقها أو لاتعلقها بالبعض الآخر شىء مغاير لها متعلقة بالمجموع من حيث هو ـ والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس أو هى مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة ونفى المدارك فى الأحكام العدمية وغيرها والدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى قطعياً كان أو ظنياً وقوله : (إجمالا) الظاهر أنه يشير إلى أن معرفة الأدلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن قال الجار بردى معناه أنه لا يشترط أن يستحضر الأدلة بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع إليها متى شاء لكفى وهو ضعيف إذ الاطلاق كاف فى ذلك وأيضاً لايبقى فى التعريف ما يخرج معرفة الأدلة التفصيلية وقال الفنرى هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيهما منصوبة على مسائل جزئية فتكون تفصيلية وفيه بحث إذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج إلى إخراجه إليهم إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظه حكم أو مدافعته سواء كان من أحكام الفقه أو لافليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو سلم فلايخرج بقوله إجمالا لأنهم ربما يقولون فى الجدل والخلاف المدعى الوجوب فى صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب بالمانع ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لامن حيث هى هى إذ هى من هذه الحيثية الموضوع

وكيفيّة الاستفادة منها وحال المُستفيد) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض فى علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام فى مباحثه ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه فنقل عن معناه الاضافى وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين اللقبى والاضافى من وجهين (أحدهما) أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل إلى العلم (الثانى) أن اللقبى لابد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وأما الإضافى فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لأن جزأه لايدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الأصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغى له أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الإمام فى المحصول والآمدى فى الأحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أول تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول الأصل له معنيان معنى فى اللغة ومعنى فى الاصطلاح فأما معناه اللغوى فاختلفوا فيه على عبارات (أحدها) ما يبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصرى فى شرح العمدة (ثانيها) المحتاج اليه قاله الامام فى المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل (ثالثها) ما يستند تحقق الشىء اليه قاله الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول (رابعها) ما منه الشىء قاله صاحب الحاصل (خامسها) منشأ الشىء قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير * وأما فى الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً أصول الفقه أى أدلته (الثانى)

لامن المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله (وكيفية الاستفادة) أى معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث إفادتها للأحكام ومعرفة كيفية استفادتها منها والمراد بالمستفيد فى قوله (وحال المستفيد) أى من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعامى بدليل اشتمال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفتاء مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة والمجتهد والمقلد إذ الأصولى يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام مثل كون الأمر للوجوب والنهى للحرمة إلى غير ذلك وكون بعضها راجحة على البعض وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والاصابة والاخطاء والافتاء والاستفتاء

الرجحان كقولهم الأصل فى الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز (الثالث) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل (الرابع) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور فى القياس فى تفسير الأصل * وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوى واصطلاحى فالاصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف * وأما اللغوى فقال الإمام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا * وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها فى المضارع أى فهمت افهم قال الله تعالى «فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً» * وقال تعالى: «ما نفقه كثيراً مما تقول» وقال تعالى: «ولكن لاتفقهون تسبيحهم» * إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين (أحدهما) أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لنسبة شىء آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً (الثانى) أن العلم يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الأصوليين أيضاً ومنهم الآمدى فى أبكار الأفكار على نحوه فقالوا إن المعرفة لا تطلق على العلم القديم قوله (دلائل الفقه) هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه (الثانى) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام (الثالث) معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشىء لا يكون نفس الشىء * والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها وأن الأمر مثلا للوجوب وليس

واليه أشار الجاربردى وفيه بحث لجواز أن يكون التعرض لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من مسائل الفن فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع والظاهر أن الموضوع إذا لم تجعل الأحكام من الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لأحوال الأدلة راجع اليها بأن يقال مثلاً أن الإثبات يكون بالاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض فلا يكون من الموضوع قال الفنرى فى التعريف إذ التعريف ههنا للمدون الاصطلاحى وهو ليس مجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لأطلق اسم الأصولى على الصحابى وليس كذلك كما لا يطلق النحوى على البدوى الفصيح بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان ونعنى بقوله علم العلم بأصول وقواعد

المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعانى فافهمه * واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فان الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فان الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به ولهذا قال فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارات (قوله إجمالا) أشار به إلى أن المعتبر فى حق الأصولى إنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الأمر للوجوب كما بيناه وفى الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح فى المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان اجمالا فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا لأن عرف لايتعدى إلا إلى واحد وقد جر بالاضافة ولا تمييزاً منقولا من المضاف ويكون أصله معرفة إجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لانهما مؤنثان وإجمال مذكر ولا نعتاً لمصدر محذوف أى معرفة إجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب أنه يجوز أن يكون فى الأصل مجروراً بالاضافة إلى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة إجمال أى لا معرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعتاً لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفاناً إجمالياً قال الجوهرى تقول عرفت معرفة وعرفاناً اهـ وعلى هذين الإعرابين يكون الاجمال راجعاً إلى المعرفة * وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من

معلومة هى التصديقات الكلية وبقوله يعلم إلى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفية استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين فى تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار إليها بقوله إجمالا مثبتة للأحكام عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات كقولنا الأمر يفيد الوجوب والنهى الحرمة والقياس المستنبط يوجب الحكم لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين فمفهومات هذه القضايا حينئذ راجعة إلى إثبات الأدلة للاحكام وهو المراد بمعرفة الأدلة أى من حيث إثباتها للأحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضة والترجيح وغير ذلك وأنواع الحكم وان أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أوعقوبة أوبالمحكوم عليه من الأهلية والعوارض عليها كلها راجعة إلى معرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة ولا شك أن مجموع المعرفتين فى قوة العلم بالقواعد التى هى مثل قولنا كل ماهو مأمور الشارع واجب وقولنا

جهة المعنى لكن هذا الاعراب لايساعده ويجوز أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير لكونه مصدراً وفى بعض الشروح أن أجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه قوله : (وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالعطف على دلائل أى معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية منها وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد ونحوه كما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلابد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الأسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح فصار معرفة ذلك من أصول الفقه وقوله (وحال المستفيد) هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك إلى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابع وإنما كان معرفة تلك الشروط من أصول الفقه لأنا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه (أحدها) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شىء ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب لجعله العلم أيضاً ، وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو

كل ما هو منهيه حرام ونحو قولنا مادل على إباحته القياس فهو مباح بأن يقيد الأول والثانى بقولنا بأمر أو نهى لم يثبت نسخه ولامعارضة ولارجحان لنص آخر عليه والثالث بأن ليس لهذا القياس معارض أقوى كالنص ولم يسبقه اجتهاد مجتهد أو سبق فيه اجتهاد الآراء وأدى إليه رأى مجتهد إلى غير ذلك وإلا فللخصم أن يمنع كليــــة القضايا المذكورة وكذا إذا أبرزت فى صورة الملازمات الكلية نحو كلما كان الشىء مأمور الشارع فهو واجب وقس على هذا فالأصول حينئذ تكون عين العلم الذى هو علم بقواعد، وأصول يتوصل بها إلى

العلم لا المعلوم وطائفة عكست (ثانيها) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هـذا العلم الخاص ولابد من إدخاله فى الحد وإلا لزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعى سبق الجهل كما تقدم (ثالثها) أنه جمع دليلا على دلائل هنا وفى أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفى أول الكتاب الخامس حيث قال فى دلائل اختلف فيها وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك فى شرح الكافية والشافعية لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه يقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما فى غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما (رابعها) وهو مبنى على مقدمة من أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث فى ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ومسائله هى معرفة تلك الأحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدون الإنسان لأنه لايبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ومسائله هى معرفة تلك الأمراض والعلم بالموضوع ليس داخلا فى حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه فى بدن الإنسان وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمراً ونهياً وهذه الأشياء هى المسائل وإذا كانت الأدلة هى موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهى معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها كونها عامة خاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع فى الحد قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم (خامسها) أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليـه أنه معرفة بها أى علم لأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الأصول فان الأصول هو العلم التصديقى لا التصويرى

استنباط الأحكام الجزئية الفقهيـة من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سـهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كقولنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب أو عند جعلها لزومية كلية منضمة إليهـا مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائى الذى يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجا أو غيره مأمور الشارع فهو واجب لكنه مأمور الشارع فهو واجب وهذا حاصل التعريف الذى ادعى صحته ثم من حصـل له هذه القواعد فهو أصولى صحابياً كان أو غيره وعدم إطلاق النحوى على البدوى لعدم كونه عالمـا بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ فى العربية وإن كان لا يخطىء بحسب السليقة ثم لما أخذ

قال : (والفقهُ والعلمُ بالأحكام الشرعية العملية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية) أقول لما كان لفظ الفقه جزأ من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة وفى حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالأحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال قاله فى الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لابد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج فان كان سبباً للتأثير فى غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وإن لم يكن سبباً فان كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن فى إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعى خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء فى قوله بالأحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالأحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فإنه من مبادىء أصول الفقه فان الأصولى لابد أن يتصور الأحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ولا التصديق بتعلقها فانهما من

الفقه فى تعريف الأصول ولم يكن بينا على كل أحد عرفه بقوله (والفقه) كذا وبمعرفته ومعرفة الأصول والاضافة يفهم التعريف الاضافى لأصول الفقه فالأصل هنا الدليل فان أصل الشيء ما يستند هو اليه والدليل يستند إليه المدلول فهو أصل له والفقه لغة الفهم قال الله تعالى « ولكن لاتفقهون تسبيحهم » وفى الاصطلاح (العلم بالأحكام الشرعية العلمية) قوله العلم كالجنس وبالأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والأفعال الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة والتجربية كالحكم بأن السقمونيا مسهلة والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعملية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية كالحكم بحجية الأدلة وقوله (المكتسب) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب وعلم جبريل وعلم النبى عليهما السلام فإن علمهما بما أوحى إليه ضرورى بخلاف علم المجتهد بها فانه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة وأيضاً احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره والاصطلاح على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه تشير إليه عبارة محصول الإمام وقوله : (من أدلتها التفصيلية) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد

علم الكلام فإن قيل الألف واللام فى الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شىء معهود يشار اليه ولا للجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامى يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليهـا وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسئلة فأجابه فى أربع وقال فى ست وثلاثين لا أدرى فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن فقيها إسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم نفى الفقه عند نفى المشتق الذى هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احترز الآمدى عن هـذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالأحكام اللغوية وهو نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ما تتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية احترز به عن العلم بالأحكام الشرعية العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً سميعاً بصيراً وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام فى المحصول واقتصر عليه قال لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلا

فان قلت قول المجتهد مستفاد من الأدلة المذكورة فيكون علم المقلد مكتسباً منها فيكون فقها قلنا أجيب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الأحكام بالمكتسبة أو يصدق على علم المقلد أنه علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة التفصيلية فى نفس الأمر وليس كذلك بل المكتسب صفة العلم وقال الجار بردى ان السؤال وارد سواء جعل الاكتساب صفة العلم أو الأحكام بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات والحق أنه لا يرد على تقدير كونه صفة للعلم أو بمعنى اكتساب العلم من الأدلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد وإن كان مستنداً بالواسطة إلى الدليل لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل نعم يرد على قوله أو يصدق على علم المقلد الخ ما قال الفنرى من أن الأحكام فى نفس الأمر غير مكتسبة عن شىء لقدمها حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل بالخطاب والقيد بالتفصيلية يخرج العلم بوجوب شىء ما أو الشىء المعين لوجود المقتضى أو بلا وجوبه لوجود النافى وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلى أو جزئى أو انتفائه لدليل مالا بعينه يدل عليه ولا يخفى أن مثل هـذا خارج بقيد اتصاف العلم

ليس علماً بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لأن حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلا معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ولا معنى للعمل إلا هـذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالأمور التى علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هـذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه فى غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول ولا فى مختصراته وإنما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضاً فان أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماعهم من النبى صلى الله عليه وسـلم فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لايسمى علم الصحابة فقهاً وأن لايسموا فقهاء وهو باطل والأولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب فى كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام لأن الأحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هـذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلا فى نفسـه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن

بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذى ذكرنا إذ لا نظر ولا تفكر فى الدليل حينئذ للانتقال منه إلى الحكم لعدم حصوله بعينه اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلا ما على المطلوب ثم المراد بالأحكام جميعها وبالعلم التهيؤ القريب أعنى كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد وأما الاعتراض بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام لبعض مدة جنونهم وبجواز الخطإ فى الاجتهـاد وجواز كون بعض الأحكام الغير منصوصة عليها مما لامساغ للاجتهاد فيه ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعين فالجواب عنه أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الأدلة أو وجود المانع والثانى لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل وكون ذلك منافياً للتهيؤ المذكور ممنوع والثالث مدفوع باستصواب الرسول عليه السلام معاذاً رضى الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فان لم يكن محلا للاجتهاد بعد ماقال أجتهد برأيى حين قال عليه السلام فان لم تجد سنتى لدلالته على أنه ليس شيء من

المقلد علم شيئاً اكتسبه غيره من دليل تفصيلي وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وهكذا يفعل فى علم الله تعالى فان البارى سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعنى أن شخصاً قد اكتسبه وقوله من أدلتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية فان المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتى وعلم أن ما أفتى به المفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى فى حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لامن أدلة تفصيلية بل من دليل إجمالى فان المقلد لم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام فى المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لاأدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لامعرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم الثانى أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب فان أراد الأول ورد عليه إيجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وإن أراد الثانى ورد عليه أصول الدين فإنه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ماهو أعم من هذا وهو الشعور فان أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله فى الحد لأن ماعند المقلد يسمى تقليداً لاعلماً وإن أراد الثانى لم يرد

الأحكام المذكورة كما ذكر وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع يقال لفلان علم النحو ولا يراد حضور مسائله عنده تفصيلا ويقال وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى إدراك ثم اعلم أن الإمام قال فى تحقيق معنى الإضافة أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول إلى الفقه اختصاصها به من حيث أنه مبنى عليها ومستند إليها وبنص طراده بمثل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج مايدل على نفس الذات فانه لا دلالة فى إضافته إلى الشىء على خصوصية الاختصاص لا بمعنى ما يدل على معنى يقوم بالغير لشموله مثل علم زيد وعدم شموله مثل مكتوب زيد بناء على أن الأصل فى إطلاق الدلالة المطابقة ولم يرتضه الفاضل وخص ذلك بالمشتق وما فى معناه كالأصل فانه بمعنى الدليل أو

سؤال القاضى المذكور عقب هذا فى قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور الأحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقى لا العلم التصورى قال : (قِيلَ الْفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُونِ

المبنى عليه أو المسند اليه لاقتضاء ماسبق كون جميع الصفات أسماء المعانى مع أنهم صرحوا بأن مثل المفهوم والمضمر اسم المعنى دون مثل الجالس والراكب ثم لما عرف الفقه بأنه العلم بكذا أشار إلى الإشكال المشهور بقوله (قيل الفقه من باب الظنون) ولاشىء من العلم كذلك فلا يكون علماً أما الأولى فلأنه مستفاد من السمعيات وهى لا تفيد إلا الظن لأن أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على نقل اللغات والتصريف والنحو التى قطعيتها على عصمة الرواة إذا كان بطريق الآحاد وإلا فعلى للتواتر وعدم الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض العقلى[1] وكلها مظنون فكذا الموقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض ولا شىء من الظن كذلك أجيب عنه بوجوه (الأول) أن كون الكتاب مظنوناً باطل إذ البعض متواتر لغة كالسماء والأرض والحر والبرد ونحواً مثل الفاعل مرفوع وصرفاً نحو ضرب وما على وزنه من الأفعال ماض وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعى كقوله تعالى إن الله بكل شىء عليم والقطع بعدم الأشياء المذكورة يحصل إذا لم توجد قرينة منصوبة من المتكلم لأنه حكيم لا يستعمل الكلام فيها وهى خلاف الأصل بدون قرينة وأيضاً يجوز اقترانه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت فائدة التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لا يدفع كون بعض المسائل الفقهية ظنياً كالثابتة بالآيات المؤولة وأخبار الآحاد والقياس فللقائل أن يقول الفقه مجموع مركب من العلم والظن فلا يكون علماً (الثانى) أنه قد يطلق العلم على ما هو المعنى الأعم وهو حصول صورة من الشىء عند العقل وعلى التهيؤ المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظناً كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذى ذكرتم مع أنا بينا كون الأخير مراداً بقرينة المعرف كذا قيل أقول الأول مدفوع لا للزوم كون تصور الأحكام غير مطابق للواقع فيها أو ذاك مستلزم فى الاجتهاديات بل لأن استعمال العلم فى هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلا يناسب التعريف وكذا الثانى لاشتراك العرف لاستعمال العلم فى عرفهم فى المعنى الذى ذكره الخصم

---

(1) هذه هى الأمور العشرة التى يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الأسنوى إجمالا .

قلنا المجتهدُ إذا ظنَّ الحُكمُ وجبَ عليه الفتوى والعَملُ به للدليلِ القاطع على وجوب اتباع الظنّ فالحُكمُ مقطوعٌ به والظنُّ فى طريقه) أقول

اللهم إلا أن يقال عدم استقامة المعنى ههنا على تقدير استعماله فى المعنى المذكور مما يرجح إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أى غلب على ظنه (وجب عليه الفتوى والعمل به) أى بالحكم أو الظن (الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن) كالاجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة فى ذلك حتى بلغ القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب عليه العمل به أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل فيكون وجوب العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل قطعياً والأول هو اللازم من تقرير المراغى واعترض عليه بأن الكلام فى قطعية الفقه ووجوب العمل ليس هو الفقه قال الخنجى المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده الفنرى بأن استعمال الفقه فى هذا المعنى مما اتفق القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردى بأن تسمية الفقه علماً مع ظنيته لأن وجوب العمل به قطعى فيكون من إطلاق إسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء فى أن مثل هذه التمحلات بلا قرينة ظاهرة لا يناسب التعريف وما ذكر من كون ثبوت الحكم قطعياً بالنظر إلى الدليل قريب إلى الحق وأورد الفاضل عليه أن الثابت القطعى مالايحتمل عدم الثبوت فىالواقع وهذا مما يحتمله لعدم العلم بثبوته قطعاً فى الواقع أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل المأخوذ مع هذه الحيثية سواء كان ثابتاً فى الواقع أولا مقطوع لا يحتمل أن يكون ثابتاً فى الواقع لأن ثبوته الواقعى قطعى لأنا نتكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد والفرق بينها وبين ما يقال من أن الثابت بالنظر إلى الدليل ثابت فى الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلا فاسد لأن ذلك إنما يكون لو كان الدليل قطعياً وتعريف الفنرى فى هذا المقام أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم كذلك علم قطعاً أنه حكم الله وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً وكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه وأجيب بالمنع على المقدمة الثانية قوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع فيجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى وإن كان هذا على مذهب المصوبة القائلة بأن مظنون كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لا يبقى حينئذ لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أى العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل أو فى نفس الأمر (مقطوع به والظن فى طريقه) بأن

هذا اعتراض على حد الفقه أو رده القاضى أبو بكر الباقلانى وتقريره موقوف على مقدمة وهو أن الحكم بأمر على أمر ان كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد وإن كان جازماً مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامى أن الضحى سنة وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وإن لم يكن جازماً نظران لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك وإن ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظنوناً وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهى لاتفيد إلا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لايفيد إلا الظن وأما الإجماع فان وصل إلينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الامام فى المحصول والآمدى فى الأحكام ومنتهى السول أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد إلا الظن وأما المتواتر فهو كالقرآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفى الاحتمالات العشرة ونفيها ماثبت إلا بالأصل والأصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شىء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم فى الحد فالفقه إذاً مظنون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعى لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهى قولنا انتقاض الوضوء مظنون وإلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به وأشار اليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعيتان أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه وأما الثانية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضاً قطعية لما قاله المصنف وهو قوله الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصر وكلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

صار جزماً للدليل المركب من قولنا إذا اجتهد مجتهد غلب ظنه بالحكم إذ كلامنا على هذا التقدير وقولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعتبارين والدليل عليه ما ذكرنا من الاجماع وغيره قال الجاربردى لو لم يعمل بالظن فإما أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لا شىء منها والأول يستلزم ترجيح المرجوح والثانى اجتماع النقيضين والثالث ارتفاعهما أقول لا يلزم الارتفاع على تقدير عدم العمل بشىء منها وإنما يلزم لو لم يكن شىء منها فى نفس الأمر فيجوز ثبوت أحدهما فى الواقع مع لزوم التوقف ثم الحق

فان الأئمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والإفتاء بما ظنه وفيه نظر فان الإجماع ظنى كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منها فيلزم ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فإنه إنما يجب العمل به أو بنقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الأصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك (قوله والظن فى طريقه) أشار بذلك إلى الظن الواقع فى المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن فى محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر فى كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعى كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع فى الطريق الموصل إلى النسبة التى توصل إلى الحكم فإن مقدمتى القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الأصوليين كما قاله القرافى فى شرح المحصول وفى هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه (أحدها) أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم فى ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثانى) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غاب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافى الأول فإن قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لأنه يؤدى إلى فساد الحد لأن قوله فى الحد هو العلم بالأحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالأحكام لا مطابقة ولا تضمناً ولا

عندى أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور أو العلم بالأحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر إلى الأدلة بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها الأدلة مقطوع لا بمعنى أن ثبوتها فى الواقع مقطوع ثم تلك الأحكام ثبوت بعضها فى الواقع قطعى كما أن ثبوته بالنظر إلى الدليل كذلك وبعضها لا ولا يقدح فى التعريف استعمال لفظ يدل على معنيين يحصل المقصود

التزاماً ولأن العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضى انحصار الفقه فى الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لايدل على أنه معلوم لأن القطع أعم من العلم إذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولاينعكس والمدعى هو الثانى وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع قال : (ودليلُهُ المُتَّفقُ عليْهِ بيْن الأئمَّة الكِتاب والسُّنةُ والإجماعُ والقياسُ ولَا بدَّ للأصوليِّ منْ تصوُّر الأحكام الشرعيَّة ليتَمكَّن من إثباتِها ونفيِها لا جَرم رتّبْناه على مُقدِّمة وسَبعةِ كُتبٍ

ويستقيم المعنى أيهما أريد (ودليله) أى الفقه (المتفق عليه بين الأئمة) أربعة بحكم الاستقراء (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من النبى عليه السلام أولا والأول إما متلو أولا الأول الكتاب والثانى السنة والثانى إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس أو أنه إما وحى معجز أولا الثانى إما وحى أولا الثانى إما قول شمل الأمة أولا الأول الكتاب والثانى السنة والثالث الإجماع والرابع القياس ومخالفة شرذمة لحجية الإجماع والقياس غير معتد بها ويجوز أن يراد هنا الأئمة الأربعة وأما الأدلة المختلف فيها فسيجىء بيانها وبيان مقبولها ومردودها وقدم الكتاب لأنه أصل مطلق فى الأحكام وأعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب وأخر الإجماع عنها لتوقف موجبيته عليها وأخر القياس عنها لأن الأصل فيها القطع والظن بعارض والقياس بالعكس ثم إن صاحب الأحكام ذكر أن الأحكام ليست من الموضوع لأصول الفقه ولا بحث فيه عن أحوالها بل الموضوع إنما عين الأدلة وإنما يحتاج إلى تصور الأحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم إثبات الحكم ونفيه وذا فرع تصوره واليه مال المصنف فقال (ولا بد للأصولى من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) وجعل بعضهم الأحكام من الموضوع كالأدلة إذ يبحث فى هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله (لا جرم رتبناه) إشارة إلى إيراده العلم فى هذا المختصر على هذا الترتيب أى لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالا والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ومختلف فيه وكان تصور الأحكام مما لا بد للأصولى رتبناه فى هذا الكتاب (على مقدمة وسبعة كتب) وحينئذ لا يرد ما ذكر الجاربردى من أنه يلزم أن لا يكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب إذ لا يلزم حينئذ إلا خروج

أما المُقدَّمةُ فني الأحكامِ ومُتعلِّقاتِها

ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولا الثانى المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب والأول إما فى بيان الأدلة أو غيرها والأول إما فى الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها الأول الكتب الأربعة والثانى الكتاب الخامس والذى فى غيرها فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال المستفيد الأول الكتاب السادس والثانى السابع فإن قلت تعريف العلم وما يتعلق به من المقدمة فلم جعل خارجا عنها قلنا المقدمة يراد بها قضية هى جزء القياس كما فى المنطق ويراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه الدليل فى فن النظر ويطلق على ما تقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشروع فى المسائل وهو مقدمة العلم ، وتعريف العلم ، وما يتعلق به تحقيقه قبل الشروع فى العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ما صرح به الفاضل أما الأول فلأنه جهة واحدة ضابطة للعلم الذى هو المقصود فيكون مرتبطاً به وأما الثانى فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس مما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشروع بدونه وهو المفهوم منه ظاهراً وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر إلى ما لا دلالة للفظ عليه على أنه يجوز أن يتأتى الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أو عرضية وإذا عرف ذلك فالمصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع إلى إثبات الأحكام ونفيها والشروع فيه لا يمكن لا بعد تصورها وتصور ما لا بد لها منه فجعل ما يفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه وكان مما يورث البصيرة فى الشروع مما يرتبط به كتعريف العلم وما يتعلق به مقدمة الكتاب فإن قلت يكفى فى إثبات الأحكام ونفيها تصورها بوجه ما فلا يلزم التوقف على ما ذكر مما جعل مقدمة قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور بالكنه لكن ليس التصور كيف ما كان كافياً فى كل تصديق بل لا بد لكل تصديق من نوع تصور يقتضيه ويخصه مثلا التصديق بأن هذا ضاحك يتوقف على تصدره بالإنسانية والتصديق بأن كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد للوجوب على وجه يتوصل به بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول إلى إخراج المطلوب الفقهى من القوة إلى الفعل على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعا ولا يكفى فى هذا تصوره بمجرد السببية مثلا وقس على هذا ليعلم أن ما جعل مقدمة مما يتوقف عليه المقاصد وهذا بخلاف التعريف إذ هو أمر كلى إجمالى مخصوص منتزع من تفاصيل مسائل الفن ولا خفاء فى تيسر الشروع فى التفاصيل وتحقيقها على الوجه الذى ينبغى قبل تصور الأمر الجلى وإنما الممتنع الشروع فيها إذا لم تتصور بوجه آخر (أما المقدمة فنى الأحكام ومتعلقاتها)

(وفيهما بابان) أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الأئمة الأربعة وإلى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتى فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هـذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالإثبات تارة وبالنفى أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب وعلى النهى بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفى والإثبات فرع عن تصوره احتاج الأصولى إلى تصور الأحكام الخمسة وهى الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلائل الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للأربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهى الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس فى التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع فى الاجتهاد هـذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التى فى الدلالة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التى هى فى الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لأن القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الإجماع لأنه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالإثبات والنفى موقوف على التصور فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض فى أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام ولمتعلقات الأحكام وهى أفعال المكلفين فإن الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الأول فى الحكم والثانى فيما لابد للحكم منه وذكر فى الباب الأول ثلاثة فصول الأول فى تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث فى أحكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الأول فى الحاكم والثانى فى المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به * واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هـذا الكتاب لأنه لم يدخل فى المقدمة ولا فى الكتب إلا أن يقال الضمير فى قوله رتبناه عائد إلى العلم

أى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به (وفيها) أى المقدمة (بابان)

لا الكتاب وفيه بعد وقوله (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين فى هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض فى الإجماع ولا بمخالفة النظام فى القياس ولا بمخالفة الدهرية فى الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان فى أول الوجيز وغيره وقوله (لاجرم رتبناه) أى لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولأجل أن التصور لابد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا الترتيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع فى القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيبويه بمعنى حقاً والفراء وغيره بمعنى ثبت والذى بعدها هو فاعلها ورتبناه لاتصلح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدرى[1] وقوله (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية قال الجوهرى فى الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخرة الرجل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين قال (الباب الأول فى الحكم وفيه فصول الأول فى تعريفه « الحُكْمُ خطابُ الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالإقْتِضاءِ أو التَّخْيير) أقول يقال خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد إليه وهو بحيث

(الباب الأول فى الحكم) أى فى بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك (وفيه فصول) الفصل (الأول فى تعريفه « الحكم) اللغوى إسناد شىء إلى آخر إيجاباً أو سلباً والشرعى ما نقل عن الأشعرى وهو (خطاب الله تعالى) والخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونقل إلى الكلام النفسى الذى يقع به التخاطب وعند المراغى هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيىء للفهم وهو تفسير المتقدمين والخنجى عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام ونقضهما الفنرى بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظى لا النفسى إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لايناسب مذهب الأشعرى أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً ولا نسلم أن لايقع بالنفسى التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسى يكفى فيه التخاطب النفسى وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير وبالعلم لا على أن الأشعرى لا ينكر جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلاقدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارى وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو « والله بكل شىء عليم » وقوله : (بالاقتضاء) أى الطلب (أو التخيير) أى الإباحة

---

[1] وتصحيح كلامه بأن التقدير فلا جرم إن رتبناه فيكون التعليل مستفاداً من الفاء لا منها وهى داخلة على ان واسمها لا على الفعل فيوافق كلامه ماذكروه .

يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من فى حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لأنه الحكم الشرعى لا توجيه ما أفاد لأن التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد ماخوطب به على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على إسم المفعول فالخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والإنس وهذا التقييد لاذكر له فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لأن قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى مع أن الحد صادق عليه فان قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبى صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالإجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه الأربعة معرفات له لامثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام فى الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدى فى مسئلة أمر المعدوم الحق أنه لايسمى بذلك ووجه أن الخطاب والمخاطبة فى اللغة لا يكون إلا من مخاطِب ومخاطَب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى « شهد الله أنه لاإله إلا هو » وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فإن قيل اشتراط التعلق فى حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو باطل فان الحكم قديم فالجواب أن المراد بالمتعلق هو الذى من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم فيؤدى إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الأحكام فى الأزل أنها متعلقة مجازاً لأنها تؤول إلى التعلق وقد قال الغزالى فى مقدمة المستصفى أنه يجوز

يخرج القصص المتعلقة بأفعالهم بدون إرادة شىء منها نحو والله خلقكم وماتعملون وهذا القيد مما زاده بعضهم لئلا يمتنع طرده كما ذكرنا وقيل لا حاجة اليه لأن قيد الحيثية مقصود فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف ثم الاقتضاء يشير إلى الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والتخيير إلى الإباحة وسيجىء تحقيقه وههنا اعتراضات الأول أن خطاب النبى وأولى الأمر والسيد حكم بوجوب إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى الثانى أنه يخرج الأحكام

دخول المجاز والمشترك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد (فإن قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالإعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية (قلنا يمكن حمل الفعل على مايصدر من المكلف وهو أعم) وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فإن أصول الفقه لايتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه) وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل إن كان جازما فهو الإيجاب وإلا فهو الندب وطلب الترك إن كان جازما فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى : « وهم من بعد غلبهم سيغلبون » فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لاحد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد أن ماوقع على أحد هذه الوجوه فإنه يكون حكما كما سيأتي والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه (وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو (أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى) الثاني (أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله) لأن قوله تعالى : « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول) الثالث من الأحكام الشرعية (ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فإنه جمع محلى بالألف واللام وأقله ثلاثة إن قلنا لايعم

المتعلقة بأفعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول للأحكام الثابتة بالإجماع والقياس وهو الأول من اعتراضات المراغي الرابع أنه لايشمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وبقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركا السادس أنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كإباحة مافوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ

فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعي ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أورده القشواني في التلخيص فقال إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعي إلا بعد معرفة المكلف لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعي لأنه من يطالب بحكم الشرع وأجاب الأصفهاني في شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لأنه عناية بالحد ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم إليه قال : (قالتِ المُعتزلةُ خطابُ اللهِ تعالى قديمٌ عندَكمْ والحُكمُ حادثٌ لأنَّهُ يُوصفُ به ويكونُ صفةً لفعلِ العبدِ ومُعلَّلاً به كقولنا حلَّتْ بالنِّكاحِ وحَرُمتْ بالطَّلاقِ وأيضاً فمُوجبيَّةُ الدُّلوكِ ومانعيَّةُ النَّجاسةِ

اللام للاستغراق السابع ما (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث) أي لا شيء من الحكم بقديم فلا شيء من خطابه تعالى بحكم وينعكس إلى لا شيء من الحكم بخطاب له وأنتم قلتم أنه خطاب الله تعالى أما الصغرى فلأن خطابه كلامه تعالى وهو قديم عندكم وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله : (لأنه) أي الحكم (يوصف به) أي بكونه حادثاً بمعنى المسبوقية بالعدم في عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فاتصف الحل بالحصول بعد العدم (و) الثاني أن الحكم (يكون صفة لفعل العبد) كقولنا وطء حلال ووطء حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب وصفة الحادث حادث (و) الثالث أن يكون (معللا به) أي بفعل العبد الحادث (كقولنا حلت) المرأة (بالنكاح وحرمت بالطلاق) والنكاح والطلاق يعدان للعبد حادثان فالمعلل بهما أولى لا يقال لا يقتضي شيء من الوجوه إلا حدوث بعض الأحكام فلا تثبت الكبرى الكلية لأنا نقول المقدمات المستعملة في الوجوه كلية . والجزئية إنما هي الأمثلة الموردة الرابع أن التعريف غير جامع للأحكام الوضعية مثل الدلوك سبب لوجوب الصلاة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة عنها فان هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف لعدم تعلقها بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا معنى قوله : (وأيضاً فموجبية الدلوك) الثابتة بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس (ومانعية النجاسة) الثابتة بقوله

وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضاً فيه الترديد وهو ينافى التحديد)

قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى لأصحابنا ثلاثة أسئلة * (أحدها) : أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون به وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله عندكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أى لأن الحكم يوصف بالحدوث . (الثانى) أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعى وجعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لأنها إما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد (الثالث) أن الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لأن النكاح هو الإيجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت وإذا كانا حادثين كان المعلول حادثاً بطريق الأولى لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها وإليه أشار بقوله ومعللا به أى ويكون الحكم معللا به أى بفعل العبد (السؤال الثانى) أن هذا الحد غير جامع

وثيابك فطهر (وصحة البيع وفساده خارجة عنه) أى عن التعريف المذكور التاسع أن كلمة أو للترديد وهذا معنى قوله : (وأيضاً فيه الترديد) وهو توجب التشكيك (وهو ينافى التحديد) إذ المقصود منه التبيين العاشر أن حجية السنة والإجماع والقياس من الأحكام الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف . الجواب عن الأول أن طاعة النبى وغيره من أولى الأمر والسيد بايجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثانى بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولى حقيقة . مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبى فان قلت تعلق الحق بماله أو ذمته حكم شرعى مغاير لأداء الولى على أن هذا لا يستقيم فى صحة بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة إلى صبى إلا وجوب أداء الولى الحق من ماله والصحة والفساد كون المأتى به مستتبعاً لأثره أو غير مستتبع له وذلك أمر عقلى ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة لا حكم شرعى ومعنى مندوبية صلاته تحريض وليه إياه عليها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع . وعن الثالث : بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الأزلى

لأفراد المحدود كلها لأن خطاب الوضع وهو جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه لأنه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة فانه حكم شرعي لأنا لم نستفدها إلا من الشارع وكونه موجباً لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقال الآمدي في القياس أنه طلوعها ومنها مانعية النجاسة للصلاة والبيع أي كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لأنا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه (السؤال الثالث) وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو وهي موضوعة للتردد أي للشك والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون الترديد منافياً للتحديد قال : (قُلْنَا الحَادِثُ التَّعَلُّقُ والحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ العَبْدِ لا صِفَتُهُ كالقَوْلِ المُتَعَلِّقِ بالمَعْلُومَاتِ

وبأن القياس مظهر لا مثبت وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالأفعال ما هو أعم ولا نسلم ظهورها في أفعال الجوارح فقط فلا يخرج به مثل وجوب الإيمان والاعتبار بالعملية ما يختص بالجوارح فلا يكون مستدركا . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حكم أصلا لعدم خطاب متعلق بالجميع والمراد بالجميع الجنس . وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ما خوطب به كما يراد بالحكم ما حكم به لظهور أن الوجوب مثلا ليس نفس الكلام النفسي والخطاب بهذا المعنى ليس بقديم والثاني أن الحكم التحليل والتحريم ونحوهما وذلك قديم وإطلاقه على مثل الحل والحرمة تسامح الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكلام اللفظي لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث كالحكم الرابع ما أشار إليه بقوله (قلنا الحادث التعلق) يعني أنا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحكم مثل الحل والحرمة يمنع الكبرى وهي لا شيء من الحكم بقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها بأن نجيب عن الأول بأن الموصوف بالحدوث التعلق لا المتعلق إذ معنى قولهم حل بعد أن لم يحل هو أنه تعلق الحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق وعن الثاني أن الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به وهذا معنى قوله : (والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته) وتحقيقه أن معنى الحل قول الله تعالى في الأزل أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند التزوج بها وهو قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان فمعنى قولنا وطء حلال . وهذه تعلق به الحل ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له (كالقول المتعلق بالمعدومات) مثل القول بأن شريك الباري ممتنع فإنه متعلق بالممتنع في الخارج مع أنه ليس صفة له وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع وهذا يقرب مما قال الفنري من أن معناه وطء ذو حل وما يقع صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب حدوثه كما يقال عبد ذو رب فان قلت هذا الجواب مشعر بكون

والنِّكاح والطَّلاقَ ونحوُهما مُعرِّفاتٌ لهُ كالعالَمِ للصَّانعِ والمُوجِبيَّة والمانعية أعلام الحُكْمِ لا هُوَ وإن سُلِّمَ فالمَعْنى بهِمَا اقتضاءُ الفِعْلِ والتَّرْكِ

الخطاب الذى هو الحكم نفس الحل والحرمة وقد ذكرتم أنه تسامح بل الحكم التحليل والتحريم قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض والبعض على أن التحليل مثلا نفس قوله فى الأزل أحللت وليس لمتعلقه وهو الفعل منه صفة حقيقية أو هو معدوم حينئذ فهو بالنسبة إلى الحاكم تحليل وبالنسبة إلى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار ولذا جعلوا الحكم مرة الوجوب والحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فان قلت ما الفرق حينئذ بين الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله أحللت قلنا الحكم القول النفسى على ما يناسب المعنى المصدرى والدليل القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وأجاب المراغى عن أصل الاعتراض بأن الحكم المجموع المركب من خطاب الله تعالى وتعلقه بالأفعال وقدم الخطاب لا يقتضى قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل بمعنى أن المجموع ليس بقديم ورده الفنرى بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعلق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلا لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين أقول المفهوم ظاهراً هو التعلق بالفعل والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر وعن الثالث[1] بأن المراد بالتعليل التعريف بالعلل المعرفات (والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له) أى للحكم كالحل والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للقديم (كالعالم للصانع) أى لوجوده . والجواب عن الثامن بأن التعريف جامع لأفراد الحكم (والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو) فإن خطاب الوضع ليس بحكم عندنا وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعى فلا يضرنا خروجه (وإن سلم) كونه حكما (فالمعنى) أى المراد (بهما) أى الموجبية والمانعية (اقتضاء الفعل والترك) فإن معنى سببية الدلوك للصلاة وجوبها بدلوك الشمس ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمتها معها . والمراد بالاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى لا يقال إن مفهومى الحكم الوضعى والتكليفى متغايران وإن لزم أحدهما الآخر فى بعض الصور فان المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شىء بشىء لكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً ومن الثانى الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فكيف يشمل الثانى الأول لأنا نقول بعد ما جعلنا التكليفى أعم من الوضعى كان شاملا ولا يضر تغاير مفهوميهما

---

[1] المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه فى أدلة الكبرى عند قول المصنف ومعللا به فراجعه .

وبالصّحةِ الإباحةُ الانتفاع وبالبُطلان حُرمتُه والتّرديدُ فى أقسامِ المحْدودِ لا فى الحدّ) أقول أجاب المصنف عن الإعتراض الأول وهو قولهم كيف

بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أى بصحة البيع مثلا (إباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة استتباع الغاية وغاية البيع إباحة الانتفاع فتكون داخلة تحت التخيير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمته) أى حرمة الانتفاع بالمبيع فيكون داخلا تحت الاقتضاء وفى قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقاً الفساد إشعاراً بأن لا فرق بينهما قال المراغى إباحة الانتفاع قد تتخلف عن البيع بشرط الخيار للمتبايعين وأجاب الفنرى بأن المراد الإباحة إما حالا أو مآلا أى عند إجازة من له الخيار قال الجاربردى بطلان الإباحة فى الحال ظاهر وكذا فى المآل فى صورة اختيار عدم الإمضاء ثم أجاب بأنا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لتبين أن البيع ما كان صحيحاً وكانت الإباحة الدالك الأول ثم قال وفيه نظر أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل ههنا للضرورة فى الحكم دون السبب تقليلا للخطر الذى شأنه أن لا يدخل فى الإثباتات ولهذا لو حلف لا يبيع وباع بشرط الخيار يحنث وإن لم يتم بالإمضاء مع أن النهى ينصرف إلى المعتاد وهو البيع الصحيح فالحكم بعدم صحته غير صحيح ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل فى البيع الموافق لحكم الشرع الإمضاء والفساد نظراً إلى عدم المشروعية ، وعدم الإمضاء من العوارض الاتفاقية فمها وجد البيع وجد الإمضاء المستتبع للاباحة تقديراً[1] والأظهر أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فخروجها عن التعريف غير قادح فيه . وعن التاسع بأن الترديد إنما يوجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا أو ذاك (والترديد) ههنا (فى أقسام المحدود لا فى الحد) لشمول لفظة من ألفاظ الحد وهو

---

(1) هذا جواب آخر عن إشكال المراغى بعد جواب الفنرى ومحصل الجواب أن لا نسلم إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم المشروعية والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح غايته أن الأصل والكثير فى الصحيح الإمضاء وقد يعرض عدم الإمضاء فى البيع لعارض الخيار لدفع الضرر عن المتبايعين وكثيراً ما يخرج الشىء عن الأصل لداعى الضرورة وقوله تقديراً ليس المراد منه مالا حتى يرجع إلى جواب الفنرى بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما بالقوة وهو مدخولها إذ قد يشترى الشىء ولا ينتفع به لعدم موافقته الغرض المقصود تدبر .

تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم فى الدليل الأول على حدوثه أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال فى المحصول هو أن الله تعالى قال فى الأزل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلا إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله: قلنا الحادث التعلق وأما قولهم فى الدليل الثانى على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال فى المحصول لأنه لا معنى لكون الفعل حلالا إلا قول الله تعالى: رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء فإنا إذا قلنا شريك البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم فى الدليل الثالث إن الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجازة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معرفات لها إذ المراد من العلة فى الشرعيات إنما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لأنا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى وإلى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق (قوله والموجبية والمانعية أعلام) جواب عن الاعتراض الثانى وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التى لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما

الخطاب للقسمين وهو الفارق بين الترديدين[1] وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج فى الاقتضاء الضمنى ثم بعد ما قدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع فى تقسيمه فقال :

---

(١) يريد رحمه الله أن الترديد فى أقسام المحدود باشتمال الحد على جنس صالح لحدين بضميمة أحد فصلين يباين أحدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد فى ذلك الاختصار وذكر الضمير وإن عاد على لفظه مراعاة للخبر .

من الأحكام فليسا خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته فاندرجا فى قولنا بالاقتضاء أو التخيير وإنمـا عبر فى السؤال بالفساد وفى الجواب بالبطلان اعلاماً بالترادف . واعلم أن فى موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا إشكال فى أنه من الأحكام والثانى نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجباً وهو ماأورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفاداً من الشرع وأنه لامعنى للشرعى إلا ذلك وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول فى المانعية وأما دعواه أن المعنى بها اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضاً لأن الموجبية غـير الوجوب والمانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هى الاباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للمشـترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة فى أى الأحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر فى الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع قوله (والترديد فى أقسام المحدود لا فى الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم إن فى الحد صـيغة أو وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك فى الحد لأن أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام لمحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردد فى الشىء تردداً يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديداً فانه لا يستلزمه لصحة استعماله فى التقسيم وفى تعبير المصنف نظر لأنه إن عنى بالترديد ما قاناه فهو واقع فى أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا فى الحد وإن عنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعاً ولو اقتصر على قوله والترديد فى أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع فى الحد وذلك لأن الترديد إنما هو فى أحدهما معيناً وأحدهما معيناً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر فى الحد ولم يقع فيـه ترديد فلا ترديد فى الحد إنمـا الترديد فى الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذى هو الحكم وإلى هذا أشار فى المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما قال/(الفصل الثانى فى تقسيماته

(الفصل الثانى فى تقسيماته) وهى ستة لأن التقسيم إما للحكم أو لمتعلقه وهو الفعل بحيث يستلزم تقسيم الحكم * الأول إما بالذاتيات أو بالعوارض وذا إما بحيث لا يتداخل الأقسام

(الأول — الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع فندب وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة وإن خير فإباحة) أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع فى تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة الأول باعتبار الفصول التى صيرت أقسامه أنواعا خمسة فقوله فى تقسيمه أى فى تقسيم الحكم ثم انه لما تقدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم فى الخطاب وأن كلامه فى تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لإفادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فإن اقتضى شيئاً نظر إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة وإن اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به فهو الكراهة وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلا طلب الفعل مع

أولا * والثانى اما بحسب الحكم المتعلق به أو الغاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الذاتيات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتنوع شرعا بناء على نفى قاعدة الحسن والقبح العقليين ولا بحسب الفاعل لأن الفاعل فى الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه فى اختلاف الأفعال إلا فى قليل فاذا التقسيمات ستة الأول مما ذكرنا هو الأول فى الكتاب والثانى السادس فيه والثالث هو الثالث فيه والرابع الثانى والخامس الرابع والسادس الخامس ورتبها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخيره عنه فى ذاته كما فعله التقسيم (الأول) فى الخطاب تقسيمه إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة (الخطاب) المتعلق أحد التعلقين إما أن يقتضى وجود الفعل أو الترك أو لا بل يخير فيهما والأول إما أن يمنع من النقيض وهو الترك أولا فهو (إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) النقيض (فندب) (و) الثانى إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أولا فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة) والثالث هو الإباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فإباحة) فإن قلت ان أريد بالترك كف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعهما عند عدم الفاعل ولو سلم تدخل الحرمة فى الوجوب لوجود اقتضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وان أريد عدم الفعل لم يجز تعلق الخطاب لأنه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لاستلزامه عدم الفعل الذى هو نقيضه والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد فى الوجوب الفعل الغير الكف بقرينة وقوعه فى مقابلة

المنع من الترك وأمثلة الباقى لا تخفى وهو تقسيم محـــدد لا إيراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الإيجاب والتحريم لأن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب إنما يصدق على الإيجـاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشـديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً قال : (وَيُرسمُ الواجبُ بأنه الذى يُذَمُّ شرعاً تارِكُهُ قصْداً

الترك الذى هو الكف أو المراد الثانى وهو عدم الفعـل وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية ما يستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكليف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسما من العلم الذى هو من مقولة الكيف لا الفعل إنمـا صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع الموانع فى تحصيل تلك الكيفية فان قلت ان أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لا يكون الوجوب المستفاد من كف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضـاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف قلنا قيد الحيثية معتبر وإن حذف لظهوره فالمعنى الوجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعـل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فاكفف إيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعـــل المكفوف عنه وحينئذ لا حاجة لنا ابتداء إلى تقييد الفعل بغير الكف إذ لايصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل إذ هى اقتضـاء كف لامن حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه (ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه) من حيث إنه تركه لخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركهـا وإن ذم عند ترك الفرض لكن من حيث ترك الفرض لا تركها والمراد بالذم شرعا نص الشـــارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل فى الشرعيات وقوله (قصداً) أى غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسى فانهما وإن لم يذما شرعا لعدم القصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ماقال المراغى ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أى فى التقسيم الخـــامس بأنه ليس بواجب ولو سلم الوجوب فلا حاجة إلى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ماهو ما إذا تذكره ولم يأت به أجاب الفنرى عن الأول بأن المراد بالواجب ههنا ما انعقدسبب وجوبه . وجب الأداء أو لالعذر ، يظهر الأثر فى حق القضاء بزواله وعن الثانى بأن المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسى ونحوه بالترك بوجه من الوجوه . أقول الأول يشير إلى جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء بمعنى أنه يجب عليه فى الوقت أن يفعل بعد زوال العـــذر وهو خلاف ما ينقل عن الشافعى من أن الوجوب فى البدنى

مطلقاً

عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون فى ثبوت هذا النقل عن الشافعى ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك صرح به الفاضل فى التلويح والثانى يدفع بأن الواجب على ما ذكر هو الثابت فى الذمة وفعله بطريقين إما فى الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شىء واحد والاختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه فى أكله فيذم لذلك وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مثل الواجب الأداء وهو أخص من الواجب بالمعنى الذى ذكر فالأقرب أن يقال المفهوم أن الترك من حيث هو سبب الذم بناء على أن تعليق الحكم بالمشتق دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم سببية ترك الناسى إذاً للذم وإن فعل قضاء لأن القضاء من حيث هو لاينفى الترك السابق كما فى التارك المتعمد فاحتيج إلى قوله قصداً لايقال المراد الترك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لأنا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب التعريفات وقال الخنجى قوله قصداً ليخرج متروك النائم فانه غير واجب قال الفنرى هو ما دخل فيما يذم تاركه حتى يحترز عنه يعنى أنه على تقدير عدم الوجوب لا يصدق عليه أنه يذم تاركه فلا حاجة إلى الاحتراز فان قلت متروكه مما يذم تاركه فى الجملة أى على تقدير القصد قلنا المراد متروكه من حيث إنه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الحيثية قال الجاربردى رداً على الخنجى إن التركيب لا يفيد ما ذكره أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب ما يذم شرعا تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله فى التعريف لاخروجه قوله (مطلقا) أى تاركا له فى جميع أوقاته فى الواجب الموسع ولبدله أيضاً فى المخير ومع جميع المكلفين فى الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء فى التعريف كذا قيل قال المراغى لا حاجة إلى هذا القيد لأن مؤخر الظهر من أول الوقت مع الإتيان به فى آخره ليس بتارك للواجب الذى هو الظهر وكذا تارك إحدى الخصال على التعيين الآتى ببدلها ليس بتارك للواجب أعنى أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصاً عند المصنف إذ هى ليست بواجبة عليه بعينه عنده . قال الفنرى المراد دخوله فى التعريف المقضى من الموسع أول الوقت والخصلة المختارة فعلا من الخصال وما أداه البعض مما هو على الكفاية فانها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يذم تاركها لأن المقضى أول الوقت فى الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يذم التارك وكذا فى الأخيرين أقول إن أراد بقوله لو ترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لايذم التارك وإن أراد ذلك مع الإتيان به حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب

وُيرادِفُه الْفَرْضُ وَقالَتِ الحَنَفيَّةُ : الفَرْضُ ما ثَبتَ بقَطْعِيّ والواجبُ بظَنّيّ) أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا فى الإنسان إنه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البرهو القمح إذا علمت ذلك فالأحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه ثم شرع الآن فى التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الأحكام بل رسم الأفعال التى تعلقت بها هذه الأحكام فان الفعل الذى تعلق به الوجوب هو الواجب والذى تعلق به الندب هو المندوب والذى تعلق به التحريم هو الحرام والذى تعلقت به الكراهة هو المكروه والذى تعلقت به الإباحة هو المباح وهذا الرسم نقله فى المحصول عن اختيار القاضى أبى بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك فى المنتخب فقال إنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذى يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه

وعلى هذا الأخيران ولا يجدى فى ذلك التخصيص بالمؤدى من الأنواع الثلاثة على مالا يخفى والأقرب أن مؤدى الموسع فى آخر الوقت قد يطلق عليه تارك الواجب أول الوقت بمعنى المؤخر عنه وإن لم يطلق بمعنى الممتنع عن الأداء حين وجوبه عليه وكذا على الآتى بخصلة دون أخرى بمعنى أنه لم يفعل ما هو من أفراد الواجب وعلى الأخير بمعنى أنه تارك ما هو واجب على ما صدق عليه مع أن واحداً منهم لا يذم ولما كان مظنة أن يحمل الترك على هذا المعنى ويخرج هذه الواجبات قيد بقوله مطلقاً لاندراجها إلا أن استفادة المعنى المذكور من قوله مطلقاً لايخلو من تكلف (ويرادفه) أى الواجب (الفرض وقالت الحنفية الفرض ما) ذكر مع أنه (ثبت بقطعى) من الدليل كالقراءة فى الصلاة الثابتة بالكتاب (والواجب) ما ذكر مع أنه ثبت (بظنى) منه كالوتر الثابت بخبر الواحد وحكم الأول اللزوم علماً وتصديقاً وعملا فيكفر الجاحد ويفسق التارك بلا عذر وحكم الثانى اللزوم عملا لا تصديقاً فلا يكفر الجاحد ويفسد التارك مستخفاً بأخبار الآحاد لا متأولا وقد يطلقون الواجب على ما يعمهما ولذا يقولون الحج واجب . قال أبو زيد الفرض التقدير لغة والمقطوع معلوم تقديره علينا فيسمى الفرض دون المظنون فانه ساقط

والمباح لأنه لاذم فيها قال فى المحصول تبعاً للغزالى فى المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف فى خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك فى وجوبه غير واجب مع وجوب الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد فى كتاب الله تعالى أو فى سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً وملوماً بحيث ينتهى الاستنقاص واللوم إلى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعاً قال فى المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهى أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك الذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضى أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين انه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لصدق هذه الحيثية إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثانى انه احترز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتى فى الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لإدخال هذا الواجب فى الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهى أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتما كالصلاة أيضاً وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فاذا ترك الصلاة فى أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها فى أثناء الوقت ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه إذا أتى بغيره وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك

علينا بحسب الظن فخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما فى قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها أى سقطت[1] قال الإمام الغرض المقدر قطعاً أو ظناً والواجب الساقط

---

[1] المراد من سقوط جوانب الإبل تحقق موتها والجمع فى مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جنب واحد .

ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف
تارك إحدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك فنعود إلى
ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب
الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق
والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أى سواء كان الذم من بعض الوجوه
أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان غيره بها فقد ترك
واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت
قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وإن كان لا يذم
عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد
جامعاً للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الإمام فى المحصول
والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله
مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لابد أن تخرج أضدادها فالتقييد
بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهى المضيقة
والمحتمة وفروض الأعيان لاجرم أن فى بعض متعاوعا كان أو مظنونا فالتخصيص تحكم
قال الفنرى وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال أنه فرض أى مقدر علينا
والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط علينا أقول الحكم بأنه مقدر علينا
لا يتوقف على القطع بل يكتفى فيه الظن وكون الشىء معلوم التقدير لا ينافى السقوط علينا بمعنى
النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو ‎* الثانى أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركا
مطلقاً ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فانه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وإن صدق
أنه ترك واجباً وكذلك الآتى به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وإنما يأثم إذا
حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضاً
الواجب المحتم والمضيق وفروض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم
عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره (قوله ويرادفه الفرض) أى الفرض واجب عندنا

أن لا اختيار لنا فى ثبوته علينا وأجابت الحنفية عن قول الإمام بأن الفرض التقدير والقطع
والوجوب السقوط والاضطراب ‎* والقطع فى الأول دون الثانى والشبهة والاضطراب
بالعكس إلا أن أبا زيد لم يذكر القطع فى الأول والاضطراب فى الثانى لشهرة ذلك ونبه
عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعاً وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة وهذا مع
كونه لم يلاق تقرير مراد أبى زيد مردود بأن معنى الوجوب الثبوت والذى بمعنى السقوط

مترادفان وقالت الحنفية إن ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وإن ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر على قاعدتهم فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغـــة ولا فى الشرع ما يقتضيه وإن كانت إصلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى قال (والمَنْدُوبُ ما يُحمَدُ فاعلهُ وَلا يُذمُّ تاركه ويُسمَّى سُـنّةً وَنافلة) أقول المندوب فى اللغة هو المدعو إليه قال الجوهرى يقال ندبه لأمر فانتدب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم　　للنائبات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليـه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضـــمير وفى الاصطلاح ما قاله المصنف قوله : (ما يحمد فاعله) أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله : يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله : فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أو لســـانياً فتدخل الأذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله : ولايذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولايذم تاركه مع أنه فرض

الوجبة وبمعنى الاضطراب الوجيب يشهد به كتب اللغة [1] وكلامنا فى المشتق من الوجوب مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج كذا أفاد الفاضـــل (والمندوب ما يحمد فاعله) فخرج الحرام والمكروه والمباح وبقوله : (ولا يذم تاركه) الواجب قال الفنرى لابد من قوله : قصداً مطلقاً لإخراج متروك الناسى كالظهر مثـــلا والأنواع الثلاثة للواجب والجواب أن هذا نقيض لقولنا يذم تاركه بمعنى الاطلاق العام أى فى الجملة فنقيضه وهو السلب الدائم أنه لايذم تاركه دائمـــاً فى شىء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن تارك شىء منها يذم فى الجملة كما عرفت قال المراغى : يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن المراد بالموصول فى التعريفات فعل المكلف إذ الكلام فى الفعل المتعلق به الخطاب أحد التعلقين (و) المندوب (يسمى ســـنة) وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا العبادة النافلة أى الزائدة على الفرض ولذا قال : (ونافلة) عطف تفســـير فالألفاظ

---

(1) فى القاموس وجب الحائط وجبة سقط ووجب القلب وجيباً خفق وعلى هذا فوجبت فى الآية السالفة مأخوذ من الوجبة .

ولهذا احتجنا إلى إدخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغى أن يقول مطلقاً وكذلك أيضاً خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة فى سياق النفى إذ الأفعال كلها نكرات نعم يدخل فى الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو غاية فى الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال فى المحصول ويسمى أيضاً مستحباً وتطوعا ومرغباً فيه وإحساناً ومنهم من يبدل هذا بقوله حسناً قال : (والحَرَامُ : ما يُذمُّ شرعاً فاعله

ثلاثة حينئذ مترادفة ونوقض التعويف بأن الأذان سنة ولوأصر أهل بلدة على تركه يذمون وأجيب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والذم هنا للاستهانة وعند الحنفية السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها إلى الزوايد كسير النبى عليه السلام فى اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالأذان والإقامة ونحوهما وأوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكراهة دون الأولى والنفل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصر طريقة مسلوكة فى الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الإصطلاحين من التفاوت[1] (والحرام : ما يذم شرعا فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وهنا إشكالات الأول المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظنى مما يذم فاعله ويعاقب الجواب أنه حرام على اصطلاحهم[2] الثانى أنه يصدق على ترك المندوب كما فى ترك أهل بلدة الأذان مثلا فيلزم كون ترك المندوب حراما والجواب أن الحرمة من حيث الاصرار والاستهانة لا من مجرد الترك الثالث أن

---

(١) النفل ماورد به دليل ندب عموماً أو خصوصاً ولم يواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واظب عليها النبى صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحياناً غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهى السنن المؤكدة القريبة من الواجب التى يضلل تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر فى المندوب والمستحب فانه نفل لا سنة عند الحنفية القائلين بالتفاوت لا عند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النفل على ما يشمل السنن الرواتب كما فى قولهم باب الوتر النوافل وفيه من السنن الرواتب ما فيه .

(٢) هكذا فى النسخ ولكن المذكور فى كتب الحنفية أن المكروه تحريما ما كان المنع من الفعل بظنى مما يذم فاعله ويعاقب والمكروه تنزيهاً ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرام على المكروه تحريماً إنما هو اصطلاح لمحمد ويسميه بالحرام الظني .

والمَكروهُ ما يُمدَح تاركُهُ وَلا يُذمُّ فاعلُهُ والمُباحُ ما لا يتعلَّق بفعله وتَركه مَدحٌ وَلا ذمٌّ) أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله : يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فإنه لا ذم فيها وقوله: شرعا إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله : فاعله احترز به عن الواجب فإنه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشىء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول : مطلقاً كما قاله فى حد الواجب قال فى المحصول : ويسمى الحرام أيضاً معصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع قوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة (قوله يمدح) خرج به المباح فإنه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام ، وأما المباح

الميتة ، والخمر ، والأمهات حرام بالنص وليست بأفعال للمكلفين ، فلا يصدق أنه فاعلها يذم الجواب أنه من قبيل الحذف أو على المجاز بإطلاق المحل على الحال أى أكل الميتة ، وشرب الخمر ، ونكاح الأمهات حرام ، وإضافة الحرمة إلى العين مبنية على ثبوت الحرمة لمعنى فى عينها بخلاف ما ثبت الحرمة لا لذاك إذ لا يقال حرمت شاة الغير ، إذ الحرمة هنا لاحترام المالك ، كذا فى الأسرار . واختار البعض أن هذا الاطلاق بطريق الحقيقة ، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا ، والمحل الخالى عن محلية الفعل شرعا ، والحرمة فى الأول تضاهى منع الرجل عن شرب الماء . والثانى : إراقته لئلا يشرب وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول . فلا يضر عدم صدقه على الثانى : (والمكروه ما يمدح تاركه) فخرج الواجب والمندوب والمباح وبقوله : (ولا يذم فاعله) الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأمور به خلافاً للكرخى وأبى بكر الرازى ولا نزاع فى تعلق صفة النهى والأمر بهما وإنما النزاع فى إطلاق اسم المنهى عنه على الأول ، والمأمور به على الثانى وهذا مبنى على أن المركب من (ن ه ى) حقيقة فى الحرمة أو للقدر المشترك بينها وبين الكراهة وأن المركب من (أ م ر) للايجاب أو للمشترك بينه وبين الندب (والمباح : ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح) فخرج الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه إذ بفعل الأولين يتعلق المدح وبترك الآخرين . بمعنى كف النفس قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى وعلى هذا قيل قوله (ولا ذم ، لا حاجة اليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا لخوف الذم بتاركه ومن تعريف

فهو فى اللغة عبارة عن الموسع فيه وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله : لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الأربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم . فإن الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم ، والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الألفاظ الأربعة التى ذكرها المصنف وهى الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فإن فعله لامدح فيه ولا ذم ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بها أيضاً ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب ، وأما الذم فإنه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شىء ، فهى إذن زيادة فى الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم للأفعال التى تعلقت بها الأحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هى أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهى ، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعا فى رسمى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل فى المندوب وعلى الترك فى المكروه لايثبت عندنا إلا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها فى الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم فى المحصول كما فى المنهاج إلا أنه أشار اليه فى المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط فى عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال فى المحصول ويسمى

الحرام لخوف الذم بفاعله وأما لخوف المدح بفاعله فى الأول وبتاركه فى الثانى فلا يفهم من التعريفين وإن كان كذلك فى نفس الأمر لأن ما يذم تاركه شرعا بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمد فاعله شرعا أولا وما يذم فاعله بالعكس فبقوله ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لا يخرجان وأما المندوب والمكروه ، فيخرجان بالأول إذا تعلق المدح والذم بالفعل والترك مصرح فيها قال المراغى يدخل فى التعريف فعل البهائم والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر ، وأجاب الجاربردى بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بخطاب ، أقول هذا بناء على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الخمسة ، وهو سهو كما صرح به الفنرى لظهور أن الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحينئذ لا حاجة إلى اعتذار الخنجى عما قيل : أن تعاريف الأحكام لما علمت من التقسيم ، فما الحاجة إلى التكرار بأن ذلك وإن لزم لا أنه قصد نقل هذه الرسوم والمغايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم ، فإن قلت : فعلى هذا ما معنى

المباح أيضاً طلقاً وحلالا قال : (الثانى — ما نُهِىَ عنه شرعاً فَقَبيحٌ وإلاّ فَحَسَنٌ كالواجبِ والمَنْدوبِ والمُباحِ وفِعْلِ غيْرِ المُكلَّفِ والمُعتزِلةُ قالوا مَا

قولهم : فعل المباح، وفعل الواجب وغيرهما ، قلنا : هو من إضافة العام إلى الخاص ، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من الحركات والسكنات ، وإياه عنى المتكلمون فى قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم وبفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم (الثانى) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقاً إن كان (ما نهى عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (فقبيح) كالحرام والمكروه (وإلا) أى وإن لم يكن ما نهى عنه شرعا (فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف) لأن عدم النهى عنه شرعا إما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف ، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والنائم والمجنون والطفل والبهيمة ، واما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة وجعل مطلق الفعل مقسما مع أن الكلام فيما هو متعلق الحكم لأن الغرض تقسيم الحكم إلى ما يتعلق بالمنهى عنه وما لا يتعلق به ، وتقسيم الثانى إلى ما لا يتعلق أصلا ببعض الأفعال أو يتعلق بغير المنهى عنه بناء على أن كمال تبين الأشياء بذكر المقابل ، فالحسن على ما ذكره كون الشىء غير منهى عنه شرعاً والقبح كونه منهياً عنه وهذا أعم من تفسيرهما بكون الشىء متعلق المدح أو الذم عاجلا ، والثواب أو العقاب آجلا لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول ، ومن تفسيرهما بكون الشىء مأموراً به أو منهياً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشىء ملائماً للطبع أو منافراً له كما فى الحلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أو صفة نقصان كما للعلم والجهل ولا نزاع فى ثبوتهما بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع ، واما بالتفاسير السابقة فعند المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان وعند الأشعرى وأتباعه لا فإن قلت كيف يتصور النزاع فى أن المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا : بمعنى أنه يمكن إدراك العقل قبل وروده[1] أن هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب فى نظر الشارع (والمعتزلة) عرفوهما بأن (قالوا) القبيح (ما)

---

[1] أى الشرع ومحصل هذا أنه لا نزاع لأحد فى أن ما نص عنه بحسب الشرع يكون منهياً عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن إمكاناً وقوعياً عادياً قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا فى منهيات البدخشى .

لَيْسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ العَالِمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ وَمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ وَرُبَّمَا قَالُوا الوَاقِعُ عَلَى صِفَةٍ تُوجِبُ الذَّمَّ أَوِ المَدْحَ

أى الفعل الذى (ليس للقادر عليه) أى على ذلك الفعل (العالم بحاله أن يفعله) أى لم يكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه (و) الحسن (ماله) أى القادر عليه العالم بحاله (أن يفعله) أى كان من شأنه ذلك وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وقيد بالعالم لأن ما للمكروه والمجنون أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلو لم يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعاً ومنعاً قال الفنرى يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير المقدور المجهول حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة إلى القادر عليه العالم بحاله وأجاب الفاضل بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله أقول المراد أن قولنا القادر عليه العالم بحاله ليس له فعله صدقه تارة يكون بوجود القادر عليه العالم بحاله مع أنه لا يكون له أن يفعله وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف اما بانتفاء كل من القدرة والعلم أو أحدهما أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه والعلم بحاله ليس له فعله وذا يصدق عند ما لم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حينئذ أن يفعله لعدمها ولا يخفى مافى الوجهين من التمحل والظاهر أن معناه أن ما هو بحيث لو كان مقدوراً ومعلوماً حاله للفاعل له أن يفعله وهذا مثل قولهم فى تعريف الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر أن المراد أن ما لو تعلق به العلم لزم منه كذا لا ما علم بالفعل وإلا لخرج منه الدلائل الغير الملتفت اليها أصلا فعلى هذا إن كان الفعل الغير المقدور والمجهول حاله مما للفاعل أن يفعله على تقدير المقدورية والمعلومية فحسن وإلا فقبيح فاندفع الاعتراض ولم يحتج إلى التزام القبح واعترض البعض بأن ما ليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام المانع الحسى أو النفرة الطبيعية مع انتفائه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عند تحقق أحدهما وكذا ما للقادر عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسى أو الرغبة الطبيعية مع القدرة وانتفائه فيلزم كون القبيح المقدور عند عدم الأول وتحقق الثانى حسناً وأجيب بأن المراد ما لا يجوز له أن يفعله وما يجوز له ويلزم منه حسن المكروه تنزيهاً والأولى أن يقال التركيب ظاهر التفسير الذى ذكرنا وهو ما من شأنه وحقه أن لا يفعل أو يفعل فلا يرد الاعتراض السابق ولا كون المكروه تنزيهاً حسناً إذ ما من شأن العالم بحاله أن لا يفعله (وربما قالوا) أى المعتزلة (الواقع على صفة توجب الذم أو المدح) أى القبيح الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح وادعى الجاربردى عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول ينبىء عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه وهذا فى

فالْحَسَنُ بِتَفْسِيرِهِمُ الأخيرِ أخَصُّ) أقول هذا القسم ليس داخلا فى المقسم أولا المقسم فى قوله الفصل الثانى فى تقسيمه إنما هو الحكم والقبيح والحسن من الأفعال لا من الأحكام وهو رد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وإن شئت قلت لا بد أن يكون صادقاً عليها ومغايراً لها لا جرم أن صاحب الحاصل قال الفصل الثانى فى تقسيم الأحكام ومتعلقاتها لكن فى المحصول والتحصيل كما فى المنهاج ولعل العذر فى ذلك أن تقسيم الفعل الذى تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهى وغيره * وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالساهى والصبى والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال فى المحصول ومختصراته وليس فى هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهى يقتضى إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الأشياء التى تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفى كلام المصنف نظر من وجهين * أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو فى متعلقات الحكم الشرعى ومتعلقاته هى أفعال المكلفين كما علم فى حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم البطلان * الثانى أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فإن كان فلا حاجة

حق الله تعالى محال إذ المفهوم منه ما ينفر عنه الطبع ونفرة الطبع عليه تعالى محال مع أنهم يقبحون بعض الأفعال فى حقه تعالى وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا وأقول لهم ان يريدوا بالاتضاع ما يلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط فى حقه تعالى ثم المعنى بإيجاب الذم والمدح الاستحقاق لهما واعترض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس والمالك يستحق الانتفاع ولا يراد الأول لعدم تأثير الصفة فى الذم لتخلفه عنها فى الكذب النافع لأن الصفة وهى الاخبار عن الشىء لا على ما هو به أو لازمه موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثانى وهو ظاهر وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل والجواب بمنع تحقق الصفة فى الكذب النافع لجواز أن تكون الصفة ما ذكرتم مع خلوه عن النفع المخصوص وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لا معناه ولو سلم فلا نسلم توقف تصوره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفى المعهود بين الناس ثم التعريف الأول للحسن أشمل من الثانى لشموله المباح دون الثانى لأنه لا يستحق فاعله المدح (فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) منه بالتفسير الأول وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخص إذ هو لا يشمل المكروه لعدم استحقاق

إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسداً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه (قوله : والمعتزلة قالوا) يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو الفعل الذى ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذى للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله وإلى هذا أشار بقوله وماله، أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ إليه فإنه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم (قوله وربما قالوا) أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى فى حد القبيح والحسن فقالوا : القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح ، فدخل فى حد القبيح الحرام فقط ، وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح إذ لا مدح فى فعلهما مع أنهما قد دخلا فى حدهم الأول للحسن لأن القادر عليهما له أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثانى ، وهذا التقرير اعتمده فإن طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال (الثالث قيل :

فاعله الذم بخلاف التفسير الأول كما عرفت وعلى هذا لا وجه لتخصيص الأخصية بالتفسير الثانى للحسن كذا ذكر الخنجى والجاربردى ، وقال الفترى التفسيران للقبيح متساويان وهو الوجه فى التخصيص لأن معنى أن لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه * أقول لا نسلم التبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله * التقسيم (الثالث) للحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسبباً (قيل) وهو قول المتقدمين الحكم الشرعى إما تكليفى وإما وضعى ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعى أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجوب حكم وينقسم إلى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فلله تعالى فى الزانى حكمان : وجوب الجلد وسببه الزنا له والأول حكم شرعى تكليفى مسبب لأمر جعله الشارع سبباً لذلك . والثانى : أن هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا حكم وضعى يستلزم حكما

الحُكْمُ إما سببٌ أو مسبَّبٌ كجعْلِ الزِّنا سَبباً لإيجاب الجَلدِ على الزاني فإنْ أريدَ بالسَّببيَّةِ الإعلامُ فحَقٌّ وتَسْميتها حُكماً بحْثٌ لفْظيٌّ وإنْ أريدَ بها التَّأثيرُ فَباطلٌ لأنَّ الحادِثَ لا يُؤثِّرُ في القَدِيمِ.

وضعياً آخر وهو أن هذا مسبب وهذان هما المرادفان بالسبب والمسبب في قوله : (الحكم) أي الشرعي الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه (إما سبب أو مسبب) لظهور أن السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعي ولدلالة قوله : (كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني) على ذلك . والأول ثبت بقوله تعالى : فاجلدوا والثاني بترتيبه بالفاء على وصف الزنا ومثل هذا يقتضي سببية الوصف للحكم كما سيجيء هذا مافهمت وظاهر كلام الجاربردي هنا خبط حيث قسم الحكم إلى السبب والمسبب وفسر الأول بالخطاب الشرعي وأورد الزنا مثالا له والثاني بحكم شرعي آخر ثابت به وأورد في مثاله وجوب الجلد ثم ذكر في الحاصل أن السببية والمسببية حكمان شرعيان وقد أبدعت له توجيهاً على طبق ما أسلفت وهو أن يراد بالخطاب الشرعي الحكم بسببية شيء لآخر ، وهو المفهوم من الفاء هنا وبحكم آخر ثابت الحكم بمسببية الآخر له وأراد بالزنا ووجوب الجلد في التمثيل سببية الأول ومسببية الثاني وحينئذ يندفع الخبط ويترتب عليه ما ذكره في الحاصل ويرجع الحاصل إلى ما ذكرناه حصر الحكم في القسمين منظور لوجود أقسام أخر لخطاب الوضع كما سنذكره اللهم إلا أن فسر السببية بما يشملها مع أنه تغيير للاصلاح بلا ضرورة أو يؤخذ الانفصال مانع الجمع دون الخلو مع أنه عبث ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم إلى وضعي وتكليفي وعبر عن الأول بالسبب ، وعن الثاني بالمسبب ومنها الحكم على الوصف بالمانعية إما للحكم كالأبوة للقصاص أو للسبب كالدين للغنى الذى هو سبب لوجود الزكاة ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم بمعنى أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه ، واعترض على تقسيم المتقدم بقوله : (فإن أريد بالسببية) كسببية الزنا مثلا (الإعلام) بمعنى أنه علامة نصبها الله تعالى على الحكم كايجاد الجلد على معنى أنه قال : مهما رأيت بكراً يزني. فاعلم أني أوجبت الجلد عليه ((فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي) لابتنائه على تفسير الحكم فإن اعتبر الوضع فيه ، فالسببية وأمثالها حكم وإلا فلا (وإن أريد بها) أى بكون الشيء سبباً لشيء (التأثير) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر في إيجاب الجلد (فباطل لأن الحادث) وهو فعل العبد كالزنا مثلا (لا يؤثر في القديم) وهو الإيجاب لأنه خطاب الله تعالى ، قال المراغي : المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم كيف وهو الوجوب ونحوه لا الإيجاب وأمثاله ولو سلم فالمعنى بتأثيره في الحكم تأثيره في تعلق الحكم وهو حادث كما

ولأنّه مبنيٌّ على أنّ للفعل جهاتٍ توجبُ الحُسْنَ والقُبْحَ وهو باطلٌ ﴾

أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة هي كونه علة ومعلولا واختلف الناس فى القائل بهذا التقسيم فنقله الأصفهانى فى شرح المحصول عن الأشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالى وغيره ممن يرى أن الأسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الايجى شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم فى الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً ومثلوه بالزانى فقالوا لله تعالى فى الزانى حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد وهذا حكم شرعى لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببى والثانى إيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب * إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم فإنه قسم الحكم إلى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فإن ذلك تصريح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب والثانى أن جاعله كذلك هو الله تعالى وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله

وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أجيب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه وأما الثانى فأجاب عنه الخنجى بأن التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا تكون معلومة لغيرهما ورده القنرى بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالأبوة على ذات الأب والابن فكذا تتوقف على علة الإضافة كالتولد أقول لاخفاء أن المراد التأثير الخارجى لا الترتيب العقلى وإلا لم يقع قسيما للاعلام فمراد الخنجى أن النسبة أمر اعتقادى لاحقيقى خارجى فلاحاجة لها إلى التأثير بل يكفى فى تحققها الاعتبارى تحقق المنتسبين من حيث هما منتسبان ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير اليه الحيثية كالتولد مثلا ولا شيء منها علة للإضافة كالأبوة بمعنى التأثير الخارجى مع أنه هو المراد هنا (ولأنه) عطف على قوله لأن الحادث أى ولأن كون الفعل كالزنا مثلا سبباً للحكم الشرعى كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبنى على كونه قبل ورود الخطاب مشتملا على صفة قبح أو حسن موجبة لوجوب حكم وهو (مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل) كما سيجىء قيل الأولى أن يقال هو مبنى على أن ذات الفعل توجبهما بالاستقلال أو بواسطة صفة أو جهة واعتبار والكل باطل إذ القائلون باشتمال الفعل على حسن أو قبح قبل ورود الشرع غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل القدماء على أنه لذات الفعل بالاستقلال وقوم

من الأحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سببى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع (قوله فان أريد بالسببية) أى يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلاماً ومعرفاً له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت إنساناً يزنى فاعلم أنى أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لأنه مبنى على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكما شرعياً ومن حذفه فليس حكما شرعياً عنده وقد تقدم إيضاحه فى حد الحكم (قوله وإن أريد التأثير) أى وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر فى القديم لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الأول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام الثانى ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث

على أنه لصفة موجبة فيها كتضمن الكذب للفساد والصدق للمصلحة وقوم على أى حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن بل يكفى فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشىء من حيث هو شىء حسن لأنه خير من لا شىء وقبحه باعتبار تضمنه لشر وفساد وهذا ما ذهب اليه الفلاسفة والجبائية على أن حصولها يكون لا بصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم اليتيم فانه حسن قبيح باعتبار عرضى التأديب والتعذيب أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هى أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل إدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصيته الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة الحقيقى أو الاعتبارى فإن قلت لم لا يجوز أن يكون لكونه فعلا قلنا للزوم الترجيح بلا مرجح لتساوى الأفعال فى ذلك فإن قالت المرجح هو جعل الله إياه مؤثراً فى ذلك قلنا يرجع حينئذ إلى إحدى الخصوصيات وفى بعض الشروح لا نسلم انحصار معنى السببية فى الاعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسببية الزنا مثلا وجوب الجلد عنده وقد التزمتم كون مثله حكما كسببية

فأثر الحادث فى أمر حادث قال : (الرابع) — الصِّحَّةُ اسْتِتْبَاعُ الغايةِ وبإزائها البُطلانُ والفسادُ وغايةُ العبادةِ موافقةُ الأمرِ عند المتكلمين وسقوطُ القضاءِ عندَ الفقهاءِ فصلاةُ مَنْ ظنَّ أنَّه متطهِّرٌ صحيحةٌ على الأول لا على

الدلوك بأن يراد وجوب الصلاة عنده ولا يراد انحصار الحكم فى التكليفى إذ هو مايفهم بصريح الخطاب والوضعى ما هو ضمنى أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع إلى الإعلام اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد وهذا أولى من تساهل الجاربردى من أن الحكم إما مستتبع للغاية أو لا الخ لعدم انقسام الحكم الشرعى إلى الصحيح والباطل نعم يلزم من هذا تقسيم الحكم إلى ما متعلقه صحيح وما متعلقه فاسد وأبعد من ذلك ما زعم الخنجى من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتماله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولا فلأن الشروط المعتبرة فى الصحة شروط الأفعال لا شروط الحكم وأما ثانياً فللزوم اتصاف خطاب الله تعالى بالبطلان وأما ثالثاً فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للأحكام إذ هو أفعال على أنه قد سبق أنها من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسرا بالإباحة والحرمة كما مر أو يجعلا من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لا أنفسها كما قسمه الآمدى إلى الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وأما قول الإمام إن الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديق بكون الفعل صحيحاً وباطلا لا تقسيم الحكم الشرعى وهو الخطاب إليها فعلى ما ذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أى اقتضاء الشىء ترتب آثاره عليه ســـواء كان فى العبادات أو المعاملات (وبإزائها) أى فى مقابلتها (البطلان والفساد) أى عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضائه ترتب الآثار وهما مترادفان عند الشافعية (وغاية العبادة) أى أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب فليس بأثر لهـــا عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازى بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بأن المراد جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن القضاء على تقدير الاداء لم يجب فكيف سقط فسيجىء جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى بهـــذا الظن ثم بان أنه محدث (صحيحة على الأول) أى على رأى المتكلمين لموافقتهـــا أمر الشارع لأنه مأمور باتباع الظن (لا على

الثّانى وأبو حنيفَـة سَمّى ما لمْ يُشرَعْ بأصْلِهِ ووَصْفِهِ كبَيْعِ المَلاقيحِ باطلاً وَما شُرِعَ بأصْلِهِ دُونَ وصْفِهِ كالرّبا فاسداً)
أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة فى الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشىء هو الأثر المقصود منه كحمل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتبت الغاية على الفعل وتبعته فى الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده لأن السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً أو مقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين (قوله وبازائها البطلان والفساد) يعنى أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشىء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بإزاء الصحة

الثانى) أى غير صحيحة على رأى الفقهاء لعدم إسقاطها القضاء وفى بعض نسخ المتن (وغاية المعاملة) أى عندهم جميعاً (ترتب آثارها عليها) أى شرعاً كحصول ملك العين وحل الانتفاع فى البيع ومنفعه البضع فى النكاح لا حصول الانتفاع والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد ويتخلف عن الصحيح فينتقض التعريفان منعاً وجمعاً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق الفريقين فى تفسير صحة العبادة باستتباع الغاية وان الاختلاف فى تعيينها والمفهوم من مختصر الأصول للمدقق ابن الحاجب أن الاختلاف فى تفسير صحة العبادة حيث [قال الصحة إما كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها والظاهر أن هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما فى المعاملات منها اللهم إلا أن يتمحل فى إدراج الصحة فى موافقة أمر الشارع (وأبو حنيفة : رحمه الله) فرق بين البطلان والفساد حيث سمى ما شرع بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتملين على الأركان والشرائط الخالين عن القوادح (سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه) كالصلاة مع فقدان شىء مما ذكر فى العبادات و (كبيع الملاقيح) وهى ما فى بطون الأمهات فى المعاملات (باطلا) فانه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات ولأن منها القدرة على التسليم والقبض وهى منتفية (و) سمى (ما شرع بأصله دون وصفه) كصوم الأيام المنهى عنها فى العبادات و (كالربا) فى المعاملات (فاسداً). فان عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به والثانى من حيث الاشتمال على فضل خال عن العوض ، والزائد لكونه فرع المزيد عليه

أى مقابلان لها يقال جاس فلان بازاء فلان وبحذائه أى مقابله أشار إلى ذلك الجوهرى فى الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقاً ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً فى باب الكتابة من التنقيح فيراجع هناك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الأمر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له أنه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر إذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وإن تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فما وجه الخلاف قلنا الخلاف فى إطلاق الإسم وممن نبه عليه القرافى ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذا أمرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الإمام فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم فى الحضر لعدم الماء والتيمم لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها (قوله وأبو حنيفة سمى الخ) يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا إن الباطل هو مالم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الأمهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لأمر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعا ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشترى يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل (فائدة) قال الجوهرى الملاقيح مافى بطون الأمهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن قال

كالوصف وأيضاً قد وجد أصل المبادلة وإن لم يوجد وصف كمالها لتمكن النقصان للزيادة ولذا لو طرحت صح بلا تجديد وقال الجاربردى كون الوصف اللازم منشأ المفسدة دليل تمكن المفسدة فى الماهية وسنحققه ولى عليه كلام سأحققه وأما المنهى لأمر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت

(والإجْزاءُ هوَ الأداءُ الكافي لسُقوطِ التَّعبُّد بهِ وقيلَ : سُقوطُ القَضاءِ ورُدَّ بأنَّ القَضاء حينئذٍ لمْ يَجبْ لعَدم المُوجبِ فكيْفَ سَقط وبأنَّكمْ تُعلِّلونَ سُقوط القَضاءِ بهِ والعلَّةُ غيْرُ المَعلوُلِ

النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً مما ذكر أورده فى ذيله فقال (والإجـــزاء) أى أجزاء فعل الواجب (هو الأداء الكافى لسقوط التعبد به) أى بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والأداء الكافى به الاتيان بالمأمور به كما أمر الشارع (وقيل) الإجزاء (سقوط القضاء) عمن أتى به (ورد) هـذا (بأن القضاء حينئذ لم يجب) أى حين وجد منه أداء صحيح (لعـدم الموجب) أى موجب القضاء وفسره الفنرى بخروج العبادة عن وقتها وفسر الجاربردى قوله حينئذ بقوله أى على تقدير عدم مقتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعنى قبل وروده هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقول أما توجيه الفنرى فتسامح إذ عندهم موجب القضاء النص الجديد ههنا لا الفوات عن الوقت وأما تفسير الجاربردى فبعيـــد عن اللفظ مع صيرورة المعنى أنه لم يجب على تقدير عدم موجبه لعـــدم موجبه وهو إطناب بل تطويل لا يليق بإيجاز المصنف والأظهر فى معناه أن القضاء لم يجب حين أدى الواجب على وجهه إذ الكلام فيه ويشـــير اليه ذكر الأداء الكافى قبله (وقوله لعدم الموجب) أى النص الموجب للقضـاء بالنسبة اليه لأن قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيهـا فليصلها إذا ذكرها لا يوجب القضاء إلا على من لم يؤد فى الوقت فلا سقوط للقضاء حينئذ إذ هو بعد وجوبه وهذا معنى قوله (فكيف سـقط) وقيل فى الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع أقول والمراد أن يرد هذا بما رد به ذلك بل الأولى أن يقال المراد بســـقوط القضاء منع تحقق وجوبه (ورد) هـذا التعريف أيضاً (وبأنـكم تعللون سقوط القضاء به) أى بالإجزاء فتقولون سقوط القضاء لكون الفعـل مجزئاً فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعـرف متحدين بالذات فيصح الحمل سـواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليـه أشار بقوله (والعلة غير المعلول) وعلى هــــذا لا نسلم الدفع بمـا قال الجاربردى ســـلمنا التغاير لكنه غير قادح لجواز التعريف باللازم المساوى فان قلت التعجب عـــلة للضاحك كذا صرح الشيخ أبو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادهما بالذات قلنـا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية المبدئية فى الآخـر وأما الثانى فمنظور فيـه ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليـل

وإنَّما يُوصفُ به وبعَدَمه ما يحْتمِلَ الوجْهين كالصَّلاةِ لا المَعْرفة باللهِ تعَالى وردُ الوَديعةِ) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال فى المحصول فلذلك استغنى المصنف عن إفرادهما بتقسيم وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان . وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات. والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أديت الدين أى آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذى أؤتمن أمانته فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضاً كان أو نفلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الأداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح فى المحصول بلفظ الاتيان عوضاً عن لفظ الأداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع فى هـــذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافى لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنتفى عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك وقال فى التحصيل إجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفى

العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما فى قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالمأمورية والفرق بين التعريفات بين إذ الاجزاء على الأول نفس الاتيان بالواجب دون الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهه أى تحققه بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال إلا هذا بخلاف الثانى فان كون الاتيان المذكور محققاً لسقوط القضاء مما اختلف. فيه والمختار أنه تحققه وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم والنزاع حينئذ فى تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعنى كلامه ساقط أو فالقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه (وإنمـــا يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين. كالصلاة) فان لها جهة شرعية وهى استجماعها للشرائط والأركان وغير شرعية وهى أن لا يكون كذلك فتوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة) فإنهما لا يوصفان بها إذ ليس لشيء منهما جهتـــان فان معرفة الله تعالى العلمُ بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة ورد الوديعة تسليمها إلى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفنرى الحق أن الموصوف بها العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها لأن بيع النقدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجمعاً للشرائط من المساواة والحلول والتقابض فى المجلس وثانيهما بحيث يختل

وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح وأجزأنى الشيء كفانى (قوله وقيل سقوط القضاء) يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله فى الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله فى الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر فى المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فانها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثانى أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته (قوله وبأنكم تعللون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الإجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالإجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الإجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو ولقائل أن يقول لايلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به لأن هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم. واعلم أن الامام فى المحصول والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولأنا نعلل وجوب القضاء بعدم الإجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الإجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل وماقاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الإجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الإجزاء فأثبت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الإجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الإجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الإجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى وهو

شيء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو فى تفريغ الذمة عن الأمور المتقررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها قال الجاربردى إن فى رد الوديعة جهة واحدة نظر فان لها جهة أخرى وهو أن يسلمها إلى صاحبها وهو على غير حال التكليف أقول لا مناقشة فى المثال لعدم وجوب المطابقة فيه لحصول الغرض فيه بمجرد الفرض وإلا فللمعرفة

اتحاد الإجزاء وعدم القضاء فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لأنا نعلل إلى قوله لأنكم تعللون قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لأنا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الامام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الإجزاء ولا شك فى أنه متى انتفى الإجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب فى ارتكاب الامام التكلف فى إبطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل فى هذا الاعتراض فقال لأنا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقاً فوقع فى اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التى غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وستراه إن شاء الله تعالى (قوله : وإنما يوصف به وبعدمه) يعنى أن الذى يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : متعد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج ، فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف وكذلك أيضاً رد الوديعة لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا فان ردها فلا كلام وإلا فلا رد ألبتة هكذا قال الإمام فى المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وفى المعرفة صحيح وأما فى رد الوديعة فلا لأن المودع إذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجر عليه فتلخص أن رد الوديعة

أيضاً جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والأولى مستجمعة للشرائط دون الثانية وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما ، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع فى قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالإذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد ، والاستكبار ظاهر ، وقد لا تكون والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الإجزاء وعدمه فيما له جهة شرعية وجهة حسية لأنا نقول لادلالة للمطلق عليه مع أنهم فسروهما تارة بما ترتب الحكم على الفعل ، وما لا ترتب ، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرهما بالشرعية والحسية ، فسر الحسية بعدم استجماع الشرائط ثم على القاعدة اعتراض وهو أن:

يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل قال (الخامس العبَادةُ

إنْ وَقعتْ فى وقْتها المُعيّن ولَمْ تَسبِقْ بأداءٍ مختلٍّ فأداء وإلاّ فإعادةٌ وإنْ وَقعتْ بعْدَه

ماله جهة واحدة فقط إن وجد فيه مفهوم الإجزاء على اختلاف التعريفات ، فهو مجزىء وإلا فلا يقال أولا ه سلب العموم ولا عموم السلب لأنا نقول وكذلك ما يحتمل الوجهين والجواب أن المراد تعارف الاطلاق ، وإن وجد المفهوم أو بان المعنى أن له جهة شرعية فقط ، وهى لا تنفك عنه لا يوصف بعض أفراده بالإجزاء ، والبعض بعدمه لأن كل فرد منه حينئذ مقارن للجهة الشرعية ، فالكل مجزىء بخلاف ماله جهتان ، وله تحقق مع كل منهما فإنه يوصف بعض أفراده بالإجزاء للحكم وهو ما قرن بالشرعية وبعضها وهو ما لم يقرن بها لا التقسيم (الخامس) باعتبار تقسيم متعلقه بحسب الزمان (العبادة) وهى فعل بخلاف هوى النفس لمرضاة الله تعالى باذنه (إن وقعت فى وقتها المعين) أى المقدر لها شرعاً (ولم تسبق بأداء مختل فأداء وإلا) أى إن وقعت فى الوقت ولم تكن بحيث لم تسبق بأداء مختل بل كانت مسبوقة (فإعادة) فيدخل فيهما السنن المأتى بها فى وقتها المعين ويخرج مالم يقدر له وقت كالنوافل ، والنذور المطلقة والتسبيحات ، أو قدر لا شرعا كالزكاة يعين لها الوالى شرعاً وكالقضاء الموسع الذى عين له المكلف وقتاً وفعله فيه ومن كل منهما الآخر بالقيد الآخر وههنا إشكالات الأولى أخذ الأداء فى تعريف الأداء الثانى أن الإعادة قسم من الأداء فى مصطلحهم كما صرح به المحقق شارح المختصر الأول وقد جعلها قسيما له الثالث أن إيتاء الزكاة وصدقة الفطر ونحوهما بعد وجود السبب أداء على ما صرحوا مع خروجها عند الرابع أن لا بد من التقييد بقولنا أولا فان قضاء الظهر مثلا إيقاعها فى وقتها أيضاً لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها مع أنه ليس بأداء الخامس أن المعين أعم من المقدر شرعاً فلا دلالة له عليه الجواب عن الأول بأن الأداء المعرف اصطلاحى والمأخوذ فى التعريف لغوى بمعنى الاتيان بالفعل . وعن الثانى بما قال الفاضل من أن ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أن الأداء والاعادة والقضاء أقسام متباينة ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحاً . أقول : ولو سلم فلا مشاحة فى الاصطلاح والشارح نفسه صرح بأن إصطلاح البعض على خلاف ما ذكر وعن الثالث بأن الشافعية لا يطلقون الأداء إلا على العبادات المؤقتة التى يتصور فيها القضاء . وعن الرابع بأن لا يطلق الوقت المعين المقدر شرعاً للظهر مثلا عرفا إلا على وقته الأول . وعن الخامس بأن التعيين معهود فى تعيين الشارع إذ هو المعتد به المؤثر فى الأحكام وفى الأخيرين تمحل لا يخفى (وإن وقعت بعده) أى بعد

ووُجِدَ فيه سَببُ وُجوبها فَقضاءٌ وَجبَ أداؤُهُ كالظُّهرِ المَتروكةِ قَصْداً

وقتها المعين المقدر له شرعاً (ووجد فيه) أى فى ذلك الوقت (سبب وجوبها) أى العبادة (فقضاء) لخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة وإنما أقحم السبب ليندرج مثل قضاء الحائض إذ لاوجوب عليها لمانع كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب على الآتى بها فى الزمان الثانى وإلا لما أقحم السبب فان وجوب متروك الحائض يتحقق فى الوقت فى الجملة ويورد عليه ما إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلا وأتى بصلاة الصبح فانه آت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها فى الجملة أى بالنسبة إلى الغير فى الوقت المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفنرى لم يتعرض المصنف لما لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضاً كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرح قضاؤها بعد الفوات ويقرب من هذا كلام الجاربردى هنا أقول : لا نسلم أنأداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية تجوز فيه كيف وشىء من التعريفات المنقولة عنهم لايصدق عليه والأقرب ماقال المراغى أن المعتبر فى القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه ولايرد أنالعبادة حينئذ لم تنحصر فى الثلاثة بل وجد رابع وهو ما يقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لأنمورد التقسيم العبادة المتعلقة بالوقت والمذكور ليس منه فانقلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك قلنا لانسلم ذلك بل المأتى به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى فى الثواب ولذا سمى قضاء لأنهما شىء واحد يسمى أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقاً وهو قريب من تعريف المصنف أوقوله مطلقاً يدل على أنه لا يشترط سبق الوجوب على القاضى فيندرج فيه قضاء الحائض كما فى تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له الوجوب على المستدرك فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب عليها أولا للمانع إلا عند من حكم بوجوب الصوم عليها نظراً إلى عموم فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعرف بعضهم الإعادة بما فعل فى وقت الأداء ثانياً لعذر فالمنفرد لو صلى ثانياً مع الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر دون تعريف المصنف لعدم الخلل أولا والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه بدون سبق أداء مختل فأداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فان وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والقضاء إما قضاء (وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصداً) فالإتيان به فى وقت بعد وقت الأداء مع تحقق سبب وجوبه فى ذلك الوقت قضاء وهو مما وجب أداؤه فى هذا الوقت المعين

أوْ لمْ يجبْ وأمْكنَ كصَوْمِ المُسافرِ والمَريضِ أوِ امْتنَعَ عقلاً كصَلاةِ النَّائمِ أوْ شرعاً كصَوْمِ الحائضِ (فرعٌ) — ولوْ ظنَّ المكلَّفُ أنه لا يعيشُ إلىٰ آخرِ الوقتِ تضيَّق عليهِ فإنْ عاشَ وفعَلَ فى آخرِه فقَضاءٌ عندَ القاضى أبى بكرٍ أداءٌ عندَ الحُجَّةِ إذْ لا عبْرَةَ بالظَّنِّ البيِّنِ خطَؤهُ)

له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أداؤه فى الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أداؤه فى هـذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فانه لا يجب أداؤه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالاجماع ولكنه أمكن أداؤه فى الوقت وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جوز الفصل بينهما فى البدنى كما فى المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعى رحمه الله لا وقال الفاضل بعد ما ورد الوجوه المذكورة فى الفرق أن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لا فى الحال فلو جعل الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أداؤه فى وقته المعين (أو امتنع) أداؤه فى هـذا الوقت (عقلا كصلاة النائم) لاحالة العقل تحقق الاتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع الأداء (شرعا كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطاً لأدائه فان معاذا سأل عن عائشة رضى الله عنهما ما بال الحائض تقضى الصوم لا الصـلاة قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة وفيه إشارة إلى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته لإمكان الأداء حينئذ (فرع) أى هـذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء ، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلا يجوز أداؤه فى كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضييق إذا لم يغلب على ظنـه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت (ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليـه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير إلى آخر الوقت بل يتعين عليه الاتيان به قبـله وإن أخره ومات عصى اتفاقا (فان) لم يمت بل (عاش وفعل فى آخره) أى آخر الوقت (فقضاء عند القاضى أبى بكر) الباقلانى لأنه صار وقته المقدر له أولا شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت، فالاتيان به بعد قضاء (أداء عند الحجة) أى حجة الإسلام الغزالى رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصدق تعريف الأداء عليه وما ذكره القـاضى ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له فى الأحكام الشرعيـة (إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) والمعتبر ما لم

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامتثال الأمر إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والأذكار وقد توصف بالإعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا التقسيم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع فى وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت فى وقتها فإن لم تسبق بأداء مختل أى بإتيان مشتمل على نوع من الخلل فهو الأداء فأراد المصنف بالأداء المذكور أولا معناه اللغوى وبالأداء الثانى معناه الاصطلاحى ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق عليه فينبغى أن يزيد أو لا فيقول فى وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد لأن هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وأيضاً فانه إذا أوقع ركعة فى الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض فان قيل إذا أفسد الحج باجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه وقع فى وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً فأما إذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخيره من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه فى الصلاة فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها فى الوقت فانه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضى الحسين فى تعليقه والمتولى فى التتمة والرويانى فى البحر كلهم فى باب صفة الصلاة فى الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطاً فى التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه وإذا تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليحمل عليه (قوله وإن وقعت بعده) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال فى المحصول (ووجد فيه) أى فى الوقت (سبب وجوبها) فانه يكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فانه

يظهر خطأه فان من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطأه وأتى به فى الوقت فهو أداء اتفاقا ولا أثر لاعتقاده هذا فكذا ههنا فان قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حينئذ فالاتيان بعده قضاء قلنا لا نسلم

يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمل وقد يكون بغيره كما سيأتى (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن النوافل تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضاً أنها توصف بالأداء والإعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبى بعد وقتها فانه مأمور بالقضاء . الثانى أن دخول الوقت هو السبب فى الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضى الوقت فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وإن أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الأداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الامام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول ثم قال الثانى أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ثم تارة يجب الأداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداً على ما قال إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد فى المسئلة وهو غلط بلا شك نعم كلام الإمام يوهم أن النوافل لا تقتضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر فى أول التقسيم أن العبادة توصف بالأداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب إذا أدى فى وقته سمى أداء إلى آخر ما قاله فعلنا أن نذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح فى هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجباً كالظهر المتروكة قصداً بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكناً كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فى رمضان من أول الوقت إلى آخره لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنه جمع بين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل (قوله ولو ظن المكلف الخ) إذا ظن المكلف أنه لا يعيش

ذلك ألا ترى أنه لو حلف أن لا يصلى الظهر فأخرها إلى أن ظن دخول العصر ليكون باراً فى يمينه يكون عاصياً مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان أدا.

إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء الدم من الجانى فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمره بقتله ومثله أيضاً ماإذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضى أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه إمام الحرمين فى النهاية فى الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فان عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله فى وقته الأصلى لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضى أبى بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا وأداء عند حجة الإسلام الغزالى لأنه وقع فى وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحُكمُ إنْ ثَبَتَ علىٰ خلافِ الدَّليلِ لعُذْرٍ فرُخْصةٌ كحِلِّ الميْتَةِ للمُضْطرِّ والقَصْرِ

اتفاقاً التقسيم (السادس) وهو آخر التقاسيم (الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر) أى لمعارض مخصوص (فرخصة) وفيه إشارة إلى أنه لو لم يكن لمعارض لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض فقوله على خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم ما يوجب خلافه والثابت بالناسخ أما الأول فظاهر وأما الثانى فلأن المنسوخ لايسمى دليلا إلا بالمجاز ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلا مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخاص المغاير للمخصص فان المخصص يبين أن المخصوص لم يكن مراداً من العام والعذر ينصرف بسببه ما كان ثابتاً بالنص المتقدم كذا قال الجاربردى وعرفها البعض بأنها ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وأراد بالمحرم دليل الحرمة وبقيامه بقاؤه معمولا به وبالعذر ما يطرأ فى حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمته وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتاً للحرمة فى حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فالحاصل أن دليل الحرمة إذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طرأ فى حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة فى حقه فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة فخرج الحكم ابتداء لأنه لامحرم هنا والمنسوخ تحريمه إذ لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس لمانع فى حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله ثم الرخصة تكون بطريق الوجوب والندب والاباحة (كحل الميتة للمضطر) هو مثال الأول فإنه شرع لاستبقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله : حرمت عليكم الميتة بقوله فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه مع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو صبر ولم يأكل ومات كان تاركا للوجوب آثماً (والقصر)

والْفِطْرُ لِلمُسافِرِ واجباً ومَندوباً ومُباحاً وإلا فعزيمةٌ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة ، فالرخصة فى اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهرى : الرخصة فى الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر وهى بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الخاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى : وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره (قوله : على خلاف الدليل) احترز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى

أى قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثانى فان الأصل الاتمام لكن شرع القصر لعذر التخفيف بطريق الندب لقوله عليه السلام : فاقبلوا صدقته وفيه إشارة إلى أنه لو أتى بالأربع جاز وكان آخذاً بالعزيمة وإن لم يكن مندوباً وعند الحنفية أن الإتيان بالأخريين لم يبق مشروعاً فى حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطرار حتى صار ظهره مثل فجره إذ التصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يتوقف على القبول ، كما إذا كان ولى القصاص للجانى تصدقت به عليك (والفطر) أى الافطار (للمسافر) وهو مثال للثالث ، فإن إباحته بقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله : (واجباً ومندوباً ومباحاً) أحوال عن الميتة أى أكلها والقصر والفطر بطريق النشر على ترتيب اللف قال المراغى : لا يصح التمثل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا تضرر بالصوم كما صرح به فى الوجيز والحاوى وعليه يحمل قوله عليه السلام ليس من البر الصيام فى السفر وإلا فالصوم لقوله تعالى : وإن تصوموا خير لكم قال الفنرى الجواب أن مثل المصنف على وفق مذهبه لأن هذه المسئلة غير مفصلة عنده ، ثم أورد ما فى الوجيز من التصريح بالإباحة مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالندب وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على ما يتساوى طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع ، فيستقيم عده من قبيل الإباحة بالمعنى الثانى مع كونه من الندب لا بالمعنى الأول أقول : عدم التفصيل عنده إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل عن الشافعى رحمه الله فى الهداية وأصول البزدوى أو لأن الصوم مطلقاً أولى أو لأنهما متساويان والثانى والثالث مما لم يرد عن الشافعى ، وعلى الأول لا يستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثانى مع إيراده مثالا للمباح بالمعنى الأول لجعله قسيما للمندوب (وإلا) وإن لم يكن الحكم ثابتاً على خلاف الدليل لعذر ، بل كان ثابتاً على وفقه (فعزيمة) فهى تعم الواجب وغيره

رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتى فى الأفعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما إذا كان بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر فى السفر وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول إنه رخصة وبهذا يعلم أن قول الآمدى وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعنى المشقة والحاجة، واحترز به عن شيئين : أحدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثانى التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكاليف والأصل من الأدلة الشرعية ، وقد صرح القرافى بذلك أعنى بكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ، ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل فان قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا : لا نسلم فان تسمية المنسوخ دليلا إنما هو على سبيل المجاز (قوله : كحل الميتة للمضطر الخ) يعنى أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ومندوبة ومباحة ، فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا ، وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف والنشر فالأول للأول والثانى للثانى والثالث للثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إن تضرر بالصوم فالفطر أفضل وإن لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فإن قيل مراده المباح فى تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : أبغض المباح إلى الله الطلاق . قلنا : لو أراد ذلك لما جعله قسيما للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف

بخلاف ما ذكره الآمدى من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر فانه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد يلزم ثبت وشرع . قيل : يفهم من تقسيمهم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أو مختصاً أنهم جعلوها من الحكم التكليفى بخلاف ماذكره الآمدى من جعلها من خطاب الوضع أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريح والضمنى وأما عند غيره فلا كيف والمعتبر فيها ثبوت الحكم على خلاف

المصطلح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فإنها رخصة بلا نزاع لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر ، لجوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك فى الحديث الصحيح فقال . (وأرخص فى العرايا) مع كونها رخصة فهى مباحة لا طلب فى فعلها ولا فى تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا (قوله : وإلا فعزيمة) أى وإن ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر ، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة فى الاصطلاح هو الحكم الثابت ، لا على خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما فى اللغة ، فهو القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشىء ، قال الجوهرى عزمت على كذا عزماً وعزماً بالضم وعزيمة وعزيماً إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى : « فنسى ولم نجد له عزماً) أى جزماً وهنا بحثان : أحدها : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافى فى كتبه أيضاً مثله وجعلها غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الامام فقال فى المحصول الذى يجوز للمكلف الاتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه ، وذكر فى المنتخب أيضاً مثله فإنه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه ، ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول ، فإنه إنما فسره بالفعل ٭ البحث الثانى : أن حد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس والامام فخر الدين فى المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال فى حدها طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام ومنتهى السول وابن الحاجب فى المختصر الكبير

الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخيير ، وإن لم يخل الواقع عنها ثم التيمم من قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو ضرر غلاء الثمن وإن لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالمحال كذا قال الجاربردى أقول لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما فى

ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال : (الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل الأولىٰ — الوُجوبُ قدْ يتَعلَّقُ بمعَيَّنٍ وقد يتَعلَّقُ بمُبْهَمٍ منْ أمورٍ معيَّنةٍ كخِصالِ الكفَّارةِ ونصْبِ أحدِ المُستعدّينَ للإمامةِ

الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً (الفصل الثالث ، في أحكامه) أي الوجوب (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى الوجوب قد يتعلق بمعين) أي بواحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور به على التعيين مع عدم جواز الاخلاف به (وقد يتعلق بمبهم) أي بواحد مبهم (من أمور معينة) عينها الشارع ، وهذا يسمى الواجب المخير (كخصال الكفارة) وهي الأشياء الثلاثة المشار اليها بقوله : فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله : (ونصب أحد المستعدين للامامة) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منها فيتصور النصبان والواجب أحدها أو مثال للواحد المبهم كنصب أحدها والمعنى كواحد من الخصال وبالجملة الكلام لا يخلو عن تمحل وإيراد المثالين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كما سيجيء وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة لأنه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل اتفاقا وحكم هذا النوع لزوم الاتيان بأحدها في الجملة وعدم جواز الإخلال به بأن يترك الجمع وهـــذا مذهب الأشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحداً مبهما من أمور معينة بحيث لو أتى بأي منها أتى بالواجب ولو ترك الجميع ذم لتركه أحدها من حيث أنه أحدها لا يستلزم محالا ثم النص دل على وجوب واحـــد منها كما في الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنمـــا هو عند الامتناع فان قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب قلنا : أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئياً ورده العلامة بأنه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد في ضمن الجزئي والأول هو الواجب والمطلوب الأولى والثاني المطلوب أيضاً لكن لا باعتبار جـــزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذي تطابقه الحقيقة من حيث هي الذهنية فالواجب في الحقيقة حينئذ هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلي الاشتراك على

وقالت المُعتزلةُ الكلُّ واجبٌ على معنى أنَّه لا يجوزُ الإخلالُ بالجميعِ ولا يجبُ الإتيانُ به فلا خلافَ في المعنى وقيلَ : الواجبُ معيَّنٌ عندَ الله تعالى دونَ النَّاسِ وردَّ بأنَّ التعيينَ يحيلُ تركَ ذلكَ الواحدِ والتخييرِ يُجوِّزُه وثبتَ اتفاقاً في الكفَّارةِ فانتفى الأوَّلُ قيلَ : يحتملُ أنَّ المكلَّفَ يختارُ المعينَ

ما يناسب الكلى الطبيعى لا العقلى إذ تكليف به التكليف بالمحال (وقالت المعتزلة : الكل واجب) وفسره أبو الحسن البصرى منهم بأن هذا (على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع) بترك جميع خصال الكفارة مثلا (ولا يجب الاتيان به) أى بالجمع وللمكلف أن يختار أياً كان وهو بعينه مذهب الفقهاء (فلا خلاف فى المعنى) أى فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم فى المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذى قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك (وقيل : الواجب) واحد (معين عند الله تعالى دون الناس) وهذا مذهب ثالث نسبه الأشاعرة إلى المعتزلة وهم اليهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل وأورد المقول (ورد) أى هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله دون الناس (بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد) المعين عند الله أى يستلزم عدم جواز تركه (والتخيير يجوزه) أى يستلزم جوازه بأن يأتى بالآخر فيتنافيان لدلالة تنافى اللوازم على تنافى الملزومات (وثبت) أى التخيير (اتفاقاً فى) خصال (الكفارة فانتفى الأول) أى التعيين لاستلزام وجود أحد المتنافيين انتفاء الآخر واعترض على هذا و (قيل) لا نسلم أن التخيير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء وعلم أن المكلف لا يأتى إلا به فاذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله : (يحتمل أن المكلف يختار المعين) هذا هو تقرير الشروح فى توجيه المنع مع هذا السند أقول : لا خفاء أن المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذى يثاب فاعله ويعاقب تاركه سواء أتى بالغير أولا وهذا ينافى جواز تركه بمعنى أن لا يعاقب تاركه ومعنى التخيير هنا أن يطالب بأحدها بأن يكون الاتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منها بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر وأنت خبير بأن الاعتراض لا توجيه له حينئذ أصلا أما أولا فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعيين ثمة لأن المعين على ما قالوا ما حكم الله

أَوْ يعيِّن ما يختارُه أَوْ يَسقُط بفعْلِ غيرِهِ وأُجيبَ عنِ الأوَّلِ بأنه يُوجِبُ تَفاوُتَ المُكلَّفينَ فيه

أنه مختار المكلف وأما ثانياً فلأنه لو سلم أن التخيير ههنا على وجه لا يكون فيه ترك المعين لكن لا يلزم منه عدم جواز تركه ألا ترى أن عند فعل المباح انتفى الترك ولا يلزم عدم جوازه بمعنى أنه لو ترك لم يعاقب وظنى أن منشأ الغلط أنهم فهموا من جواز الترك هنا الامكان الوقوعى وهو منتف لامتناعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لتعلق علمه تعالى به ولا يخفى أن المراد الجواز الفقهى وهو ما ذكرناه وذا لا ينافى الامتناع بالغير عقلا كمشى زيد إلى السوق إذا ترك لمانع والأقرب أن يقال أنه يجوز أن يكون تعالى قد عين واحداً منها بالوجوب على المكلف وعلم أنه لو صمم العزم على تحصيل المأمور به لأتى به وهذا يستلزم عدم جواز تركه فى نفس الأمر وبالنسبة إلى علمه تعالى والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم جواز ترك هذا المعين بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد لعدم علمهم بأن الواجب عند الله هذا المعين ، وهو لا ينافى عدم جواز الترك فى نفس الأمر اللازم لكونه معيناً عند الله لا يقال فحينئذ يكون تكليفاً بالمحال إذ لا علم للعبد بالمعين ولا يمكنه الاتيان به لأنا نقول لا بل يمكنه إذ العلم بالتخيير هنا تحقق العمل بالتعيين لأنه عند الاتيان بأحد الاشياء آت بالمعين عند الله ويمكن تطبيق كلام المصنف على هذا بأن يقال لانسلم التنافى بين لازمى التخيير والتعيين ، بل يجوز أن يكون عمل المكلف بالتخيير عين اختيار المعين عند الله وهذا لا يكون إلا بأن يكون التخيير وجواز الترك بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد والتعين وعدم جوازه بحسب الواقع وبالنسبة إلى الله تعالى وإلا فالعمل بالتخيير فى الواقع لا يكون عملا بالتعيين الواقعى إذ الأول أداء الواجب على احتمال أنه لو أتى بغيره لكان الواجب ذلك الغير بخلاف الثانى ، وحق السند أن يقول : التخيير بحسب الظاهر لكنه أقام مايستلزمه مقامه هذا ما عندى (أو يعين) أى الله تعالى (ما يختاره) أى الواحد الذى يختاره المكلف يعنى أن يعين الله تعالى واحداً بجعله واجباً بعد ما اختاره المكلف وحينئذ لا نسلم أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد عند تجويز التخيير تركه إذ التعيين إنما ورد بعد اضمحلال التخيير وقوله (أو يسقط بفعل غيره) وجه ثالث فى الجواب ، يعنى سلمنا تجويز التخيير بترك المعين ، لكن لا نسلم أن التعيين يحيل تركه وإنما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل غيره كسقوط الجلسة بين السجدتين بجلسة الاستراحة (وأجيب عن) الإيراد (الأول) وهو قوله : أن المكلف يختار المعين وقد عرفت وجه وروده (بأنه يوجب) أى يستلزم (تفاوت المكلفين فيه) أى فى الواجب المخير لجواز أن يختار البعض الإطعام ، والبعض

وهو خلافُ النصّ والإجماع وعَنِ الثانى بأنّ الوُجوبَ محقّقٌ قبلَ اختيارهِ وعنِ الثالث بأنّ الآتى بأيّها آتٍ بالواجب إجماعاً) أقول عقد المصنف هذا الفصل لأحكام الحكم الشرعى وجعله مشتملا على سبع مسائل والإمام فخر الدين ذكر ذلك فى الأوامر والنواهى وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع فى الأحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الأولى فجعلها فى أقسامه لا فى أحكامه فقال النظر الأول فى الوجوب والبحث أما فى أقسامه وأحكامه أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ومخير وبحسب وقته إلى مضيق وموسع وبحسب المأمور إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل فى أحكام الحكم وليس بجيد ثم انه أطلق الحكم وإنما هى أقسام للوجوب خاصة المسئلة الأولى فى انقسام المأمور به إلى معين ومخير اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشىء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد منهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً مخيراً ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفار ، فان الوجوب تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز إخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ، ولا يجوز نصب زيادة عليه وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد منهم من أمور مبهمة لأنه تكليف بما

الكسوة والبعض التحرير فيكون الواجب بالنسبة إلى كل منهم ما يغاير ما وجب بالنسبة إلى الآخر (وهو) أى اللازم وهو تفاوت المكلفين باطل لأنه (خــلاف النص) لدلالة الخصال على عدم التفاوت وتسوية المكلفين فى هذا التكليف (والإجماع) وهو ظاهر (وعن الثانى) وهو أنه يجوز أن يعين الشارع الواحد بعد اختيار المكلف إياه (بأن) ذلك يستلزم عدم تحقق الوجوب ويعينه قبل اختياره لأن ذلك عند التعيين وهو بعد اختيار المكلف واللازم باطل لأن (الوجوب محقق) أى محتمق (قبل اختيــاره) الوجوه الأول الإجماع ، والثانى أنه لو لا هذا للزم أن لا يجب شىء على من لا يختار أصلا والثالث أن الوجوب حكم شرعى والحكم خطاب الله تعالى والخطاب قديم فيجب تحققه قبل اختياره اللهم إلا إذا ادعى تأخر تعلقه عن الاختيار وأيضاً يلزم منه مالزم من الأول وهو تفاوت المكلفين فى الواجب (وعن الثالث) وهو قوله أو يسقط بفعل غيره (بأن) هذا لو صح لزم أن لا يعلم الإتيان بالواجب عند الإتيان بواحد منها لاحتمال أن يكون بدلا واللازم باطل لأن (الآتى بأيها) أى بأى الأشياء المعينة (آت بالواجب إجماعا) قال المراغى ما ذكر كلام على السند وهو ملزوم لثبوت المنع

لايعلمه الشخص وكون الواجب واحداً منها من أمور أى أحدها لا بعينه نقله فى المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولا ينقل عن الأصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا بمخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لأنه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفقهاء والأشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد فى محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعا لمعان متعددة وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وإنما التخيير فى الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلا أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع فى كثير من المباحث الآتية فافهمه (واعلم) أن المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى مانقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولايلزم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا لا فان الآمدى نقل عنهم فى الأحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت الأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحـــد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما

وعدم الملزوم ليس بملزوم لعدم اللازم ثم أجاب بأنه لما بين المنافاة لم يحتج إلى إعادته لسقوط المنع حينئذ وإنما أجاب عن المستندات تبرعا قال الفنرى بيان المنافاة إنما يتم ببيان المقدمتين والمنع ورد عليها فلا بد من دفعه فلا يجدى دفع السند نفعاً بل الجواب أن المستند إذا انحصر فى المذكور كان ملزوماً مساويا للمنع فدفعه دفعة وهنا كذلك فليتأمل أقول بوضحه إن منع استلزام التخيير تجويز ترك المعين لايثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق

متناقض فاذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذى هو التعيين (قوله قيل يحتمل الخ) أى اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لا نسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ماهيته له . الثانى أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب الثالث أنا لانسلم أيضاً أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة فى خمس من الإبل بإخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم فى الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين فى ذلك باطل بالنص والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين فى ذلك سواء وأن الذى أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتنافى فقط وأجاب عن الثانى وهو كونه تعين باختياره بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعا مع أن الواجب فى تلك الحالة لايستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن الفرض أن التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لااختيار وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمأتى به بدل عنه يسقطه لكان الآتى به ليس آتياً بالواجب بل ببدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتى بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعا قال : (**قيلَ : إنْ أتى بالكلّ مَعاً فالامْتِثالُ إما بالكلّ فالكلُّ واجبٌ أوْ بكلّ واحدٍ فتَجتمعُ مؤثّرات**

الذى بينا وإن منع استلزام التعيين عدم تجويز تركه إنما يثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدر عدم مسقط آخر أو جواز ورود التعيين بعد الاختيار وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لانتفاء ملزومه اللازم وأهل النظر يبرزون أمثال هذا فى صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة الممنوعة بتركيب القياس من منفصلة مانعة الخلو عن المقدمة وعما يساوى انتفاءها وهو السند ومن مقدمة استثنائية برفع أحد جزئيها وهو السند بواسطة مايدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهى المقدمة الممنوعة ثم إنه قد استدل على تعين الواجب (قيل) إن المكلف (إن أتى بالكل) أى بالجميع كجميع خصال الكفارة (معاً) من غير ترتيب فلا بد أن يعد ممتثلا (فالامتثال) أى امتثاله (إما) أن يكون (بالكل فالكل واجب) على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع (أو بكل واحد فتجتمع) على هذا (مؤثرات)

عَلىٰ أثرٍ واحدٍ أوْ بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ ولمْ يوجدْ أوْ بواحدٍ مُعيَّنٍ وهُوَ المطلوبُ وأيضاً الوجوبُ معيَّنٌ فيَستدعى معيَّناً وليسَ الكُلَّ ولا كلَّ واحدٍ وكذا الثَّوابُ علىٰ الفِعلِ والعِقابُ علىٰ التركِ فإذاً الواجبُ واحدٌ معيَّنٌ) أقول احتج الذاهب إلى أن الواجب واحـــد معين بأن فعل الواجب له صفات وهى إســـقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهى استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحـــد معين ثم ذكر المصنف هـذه الأوصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال إذا أتى المكلف بالخصال جميعها فى وقت واحد فلا شك فى كونه ممتثلا وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة فى

مستقلة (على أثر واحد) وهو محال إذ الأثر بكل منها يستغنى عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج اليه (أو) الامتثال يكون (واحد غير معين) وهو باطل أيضاً لاقتضاء الأثر المعين مؤثراً موجداً (ولم يوجد) الواحد الغير المعين إذ لا وجود لما لاتعين له (أو) يكون الامتثال (بواحد معين وهو المطلوب) وإنما قال معاً لأن المكلف لو أتى بالخصال مرتباً حصل الامتثال بالأول ولا يمكن الترديد ولا يحصل التعيين والإتيان معاً يمكن بأن يعلق العتق بآخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه ويفوض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواعه معاً قوله (وأيضاً) استدلال آخر وهو أن يقال (الوجوب) أمر (معين) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام (فيستدعى) محلا (معيناً) لامتناع كون غير المعين الذى هو معدوم محلا آخر غير معين موجود وهو إما أن يكون الكل أو كل واحد أو واحداً معيناً (وليس الكل ولا كل واحد) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض للواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو ما يستدعيه الوجوب قوله (وكذا الثواب) استدلال آخر أى كالقول فى الامتثال القول فى الثواب (على الفعل والعقاب على الترك) بأن يقال إذا أتى المكلف بالكل معاً يســـتحق ثواب الإتيان بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك إما بالكل فعلا أو تركا أو كل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع المؤثرات أو بواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا أثر له فى استحقاق الثواب والعقاب أو بواحـــد معين (فإذاً الواجب واحد معين) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لا بد من علم الآمر بالواجب فيكون معلوماً لله تعالى فهو معين عنده وبأن المكلف به إما الكل أو كل واحد أو واحد غير معين أو واحد معين

إسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموع لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائزاً أن يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلى لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهى الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجاً اليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال معللا بواحد غير معين لأنه لا وجود له إذ كل موجود فهو فى نفسه متعين ولا إبهام ألبتة فى الوجود الخارجى إنما الابهام فى الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب (قوله وأيضاً الوجوب معين الخ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثانى من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين * أحدهما أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعانى فيستدعى محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لايناسب المعين ولا وجود له أيضاً فى نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة إتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعى فعلا معيناً يسقط به ويأتى ما قلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور فى المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الإمام بأن ذلك فيما إذا أتى بالكل معاً ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج (قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف الثالث والرابع من الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك فى أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فثبت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أن لا كلام فى أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً إنما الكلام فى ثواب الواجب كما نص عليه

والأولان باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لأنه مجهول فلا يكلف به لأن العلم بما كلف به شرط التكليف ولأنه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وما هو كذلك يكلف به

المحصول والحاصل وغيرهما فإطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال : (وأُجِيبَ عن الأَوَّلِ بأنَّ الامتثالَ بكلٍّ واحد وتلكَ معرَّفاتٌ وعن الثَّانى بأنَّه يَستَدعِى أَحدَهَا لا بعينهِ كالمَعلولِ المُعيَّنِ يَستدعِى علَّةً من غَيرِ تَعيين

(وأجيب عن الأول بأن الامتثال) يكون (بكل واحد) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا إن أريد العلل العقلية فممنوع كيف (وتلك) الأمور (معرفات) للحكم لا علل موجدة وإن أريد المعرفات سلمناه ولا نسلم أنه باطل ، إذ دليل البطلان إنما هو فى اجتماع العلل المستقلة العقلية ، وأما ما قيل : إن الامتثال بواحد نوعى وامتناع الاجتماع فى الشخصى ففاسد إذ الكلام فى الامتثال المتحقق فى الخارج فان قلت : لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل واحد واجباً ، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالاتفاق قلنا لو سلم وجوب كل واحد فمعناه انه ما صدق عليه الواجب وهو أحد الأشياء ولا يلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لا يصدق أحد الأشياء عليه ، كذا قيل أقول : يمكن أن يستدل على نفى التالى بأن الواجب أحد الأشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا ينافى وجوب كل منها والأقرب أن يقال : أن الامتثال بواحد معين لكن لا باعتبار انه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود فى الواحد المعين وستحققه قال الجاربردى : ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عندهم الواحد المعين وهو مايختاره المكلف ، فاذا اختار الكل معا لزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكلى فنلزمهم بما ألزمونا أقول ، لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذى عينه الله تعالى المؤدى باختياره فى ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب (وعن الثانى بأنه) أى الوجوب (يستدعى أحدها لا بعينه) قوله : يمتنع كون غير المعين الذى هو معدوم محل الموجود قلنا لانسلم أنه معدوم وغايته أنه مجهول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصلح كونه محلا للوجوب (كالمعلول المعين يستدعى علة من غير تعيين) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علة ما من الشمس أو النار أو الحركة هكذا فى بعض الشروح ولا يكشف به الغطاء وأقول فى تحقيق هذا المقام إن الوجوب فى الحقيقة كما عرفت خطاب نفسى لا يغاير الإيجاب إلا باعتبار ، وليس معنى محلية الفعل له حلوله فيه كالسواد فى الجسم لامتناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه متعلقاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة اليه وجوباً وبالنسبة إلى الحاكم إيجاباً ولا شك أن هذا التعلق لا يتوقف على

وعنِ الأخيرَينِ بأنَّه يَستحق ثوابَ وعِقابَ أمورٍ مُعيَّنةٍ لا يجُوز تركُ كلِّها ولا يجب فِعْلُها) أقول شرع فى الجواب عن الأدلة الثلاثة التى ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معا فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثانى وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحدلأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف

تحقق الفعل فى الخارج ، بل يكفى فى الخطاب النفسى التعلق النفسى فالمتعلق حينئذ أمر علمى والواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا يحتمل الصدق على كثيرين وهذا معنى قوله : أنه يستدعى واحداً لابعينه والمراد عدم اعتبار التعيين ، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد فى ضمن المعين كما أن المعلول المعين أى النوعى الممتاز عن سائر الأنواع لا يقتضى فى الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجى علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أى عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوما عند الله فلزم تعين الواجب عنده لأنا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لا لخصوصه ففعله يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد فى ضمن هذا الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فان قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا : الواجب الواحد فقط الذى لا يجب معه غيره ووجوب واحد بهذا المعنى ينافى وجوب الآخر ، فإن قلت فلا يكون شىء منها واجباً لعدم ترجح شىء منها على الآخر لتساوى الكل فى صدق أحدها عليه وفى الحصول عن المكلف ، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل ، فان قلت : هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلناهم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدى هذا فى ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب فى ضمنه لا لأنه واجب فافهم (و) أجيب (عن الأخيرين) أى الإيراد باستحقاق الثواب ، وباستحقاق العقاب (بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها) أى فعل كلها ، يعنى أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمور شأنها ما ذكر ، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع ، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب

واحد جائز كالعالم المعرف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه فى امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب وإن أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامتثال به ، ومختاره أن الواجب واحد لابعينه سلمنا أنه لايقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لابعينه لكنه قد سلم الخصم بطلانه ، وأن غير المعين لاوجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به ، وإن يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة فى هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤول اليه ، واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور : أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لابعينه الثانى أنه مناقض لقوله بعد ذلك أنه يستدعى أحدها لا بعينه الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن المشخصات ويوجد إذا كان فى ضمن شخص بدليل الكلى الطبيعى كمطلق الإنسان فإنه موجود مع أن الماهيات الكلية لاوجود لها (قوله : وعن الثانى) أجاب عن الدليل الثانى وهو قولهم أن الوجوب معين فيستدعى معيناً بأنا لانسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لابعينه وإن كان لايقع إلا فى معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فإنه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك وهذا الجواب لا ذكر له فى كتب الإمام ولا كتب أتباعه ، وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح فى نفسه (قوله : وعن الأخيرين) أى وأجيب عن الآخرين ، وهما الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره فى بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمسانى فى شرح المعالم والجواب الحق أن نقول : لايخلو إما أن يأتى بالجميع على الترتيب أو على المعية فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى ، إن تفاوت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره اليه لا تنقصه ، وإن تساوت فإلى أحدها وإن ترك الجميع عوقب على أقلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ ، وهذا الجواب نقله الإمام فى المحصول والمنتخب عن بعضهم ، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا ، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر ، لأن صاحب

الإتيان بكل واحد من آحاده ، أما إذا كان بحيث لا يجب الإتيان بجميعها ، ولا يجوز ترك كل منهـــا فلا قال الجاربردى : والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب ، معلل بالقدر المشترك الحاصل فى ضمن الإفراد ، ويقرب من هـــذا ما قيل : أن استحقاق الثواب

الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يوجب تعيين الواجب قال : بل الصواب الجواب الآخر. وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعينه بعد الإيقاع تعيينه فى أصل التكليف والمحذور إنما هو التعيين فى أصل التكليف بدليل أن الآتى بأى الخصال شاء يكون آتياً بالواجب اتفاقاً كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال : (تذنيب — الحُكْمُ قَدْ يَتَعَلَّقُ عَلَى التَّرْتِيبِ فَيَحْرُمُ الْجَمْعُ كَأَكْلِ الْمُذَكَّى وَالْمَيْتَةِ أَوْ يُبَاحُ كَالْوُضُوءِ وَالتَّيَمُّمِ أَوْ يُسَنُّ كَكَفَّارَةِ الصَّوْمِ) أقول هذا الفرع شبيه بالواجب المخير من حيث أن الحكم فيه تعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة قال الجوهرى. ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال: ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذانب أى تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً من الأول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعديا إلى.

أو العقاب بالكل فعلا أو تركا لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب ، وهو أحدها أو لتركه لا باعتبار وجوب الكل ، أقول : ويمكن أن يختار أن الاستحقاق فى الفعل واحد معين لكن لا من حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب وأجيب عن الرابع بأنه يعلمه حسب ما أوجبه فاذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلمه كذلك وعن الخامس بأن المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لا اعتبار العدم ، وحينئذ لا نسلم أنه مجهول مستحيل الوقوع (تذنيب) هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمور إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسن عقيب بحث الواجب المخير لمكان المناسبة. (الحكم) المتعلق بأمور كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر (قد يتعلق) بها (على) سبيل (الترتيب) بأن يتعلق بواحد منها وبالآخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث (فيحرم الجمع) بينهما (كأكل المذكى والميتة) فإنه قد تعلقت الاباحة بالأول وبالثانى فى المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع (أو يباح) الجمع (كالوضوء والتيمم) لشرعية الوضوء أو لا مطلقاً والتيمم عند العجز عن الوضوء مع إباحة الجمع (أو يسن) الجمع (ككفارة الصوم) فإن من أفطر فى رمضان عمداً بأن واقع مثلا فعليه الاعتاق ، فإن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، والجمع بين هذه الأشياء مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الاعرابى ودلالة قوله عليه السلام، من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله من أنه يخير بينها وما يروى عن مالك من نفى التتابع فى الصوم وكذا ما يتعلق بأمور على التخيير ثلاثة

الاثنين كعرف وغيره والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الأصل أي أتبعه إياه والإمام وأتباعه عبروا عن هــذا بقولهم فرع وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة وهذا واضح . وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً . وقسم يسن ككفارة المجامع فى رمضان فانه يجب عليه إعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام وأتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لايصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به فى الصلاة الفاسدة فان فرض أنه استعمل التراب فى وجهه ويديه لاعلى قصد العبادة فلا يكون تيمما وتمثيله أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالأول فلا ينوى بالثانى الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هى مطلوبة وفى المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجرى فى الواجب المخير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال : المسألة الثانية — الوُجُوبُ إنْ تَعَلَّقَ بِوَقْتٍ فإمَّا أنْ يُساوِىَ الفِعلَ كصَوْمِ رَمَضانَ وهُوَ المُضَيَّقُ أوْ يَنقُصَ عَنْه فَيَمْنَعُهُ مَنْ مَنَعَ التَّكْلِيفَ بالمُحالِ إلاَّ لغَرَضِ القَضاءِ كوُجُوبِ الظُّهرِ على الزَّائلِ عُذرُهُ وقَد بَقِىَ قَدْرُ تَكْبِيرةٍ

ما يحرم فيه الجمع كنصب أحد المستعدين للامامة وما يباح كستر العورة بثوب بعد ثوب وما يستحب كخصال كفارة الحنث لايقال فى التخيير منع الجمع فكيف يباح الجمع لأنا نقول لو سلم فمعنى منع الجمع هنا أن لايؤتى بشيئين هما مأمور بهما والمأمور به فى صورة الجمع واحد ليس إلا وإباحة الآخر أو استحبابه بالاباحة الأصلية أو بدليل آخر حتى لم يوجد فى مثل بيع هذا العبد أو ذاك (المسألة الثانية — الوجوب إن تعلق بوقت) أى بفعل مؤقت بوقت (فإما أن يساوى) ذلك الوقت (الفعل كصوم رمضان وهو) أى ذلك الفعل الواجب (المضيق) وذلك الوقت سمى معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقا (أو ينقص) الوقت (عنه) أى من الفعل (فيمنعه) أى الوجوب والتكليف (من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء) فانه يقول يجوز التكليف والوجوب لذلك الغرض لا لغرض أداء جميعه فى ذلك الوقت الذى لا يسعه (كوجوب الظهر على الزائل عذره) كما إذا طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام (وقد بقى) من الوقت (قدر تكبيرة) أو مقدار يسع ركعة فقط فانه يجب عليه القضاء فى الثانى اتفاقا ، وفى الأول على الأصح كذا

أوْ يَزِيدَ عليْه فيَقْتضِى إيقاعَ الفِعلِ فى أىِّ جُزءٍ منْ أجزائِهِ لعدَمِ أوْلَوِيَّةِ البَعْضِ وقالَ المُتكلّمونَ .

ذكر الجاربردى . أقول : المشهور أن هنا مذهبين ، أحدهما : وهو الأصح ان حال المكلف يعتبر عند الجزء الأخير من الوقت الذى هو لايسع إلا تحريمة وإليه أشار محمد رحمه الله فى النوادر فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عذره إذا أدرك شيئاً من الوقت قليلا أو كثيراً وثانيهما وهو المنقول عن زفر رحمه الله انه لايعتبر حاله إلا إذا تحقق من الوقت مقدار مايسع الأداء حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزمه شىء وإن بقى الوقت وأما ماذكره هذا الشارح من الوجوب فيما لايسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيرة فقط فما لاأعرف القائل به ولو سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب فى الأول مما لاوجه له اللهم إلا أن يراد اتفاق الكل ثم قول المصنف إن الغرض ههنا القضاء فقط عند من ينفى تكليف المحال على عمومه ليس كما ينبغى ، لأن عند بعضهم ان شروع زائل العذر فى آخر الوقت والإتمام بعد خروجه أداء اللهم إلا أن يقال : إنه ليس بأداء بالمعنى الذى فسره المصنف إذ المعتبر عنده وقوع جميعه فى الوقت لكن هذا لايستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت وأيضاً يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ماليس بأداء ولا إعادة (أو يزيد عليه) عطف على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب وعلى يساوى عند من يعطفه على أول ما عطف عليه أى يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفا واختلف فيه فجمهور الأشاعرة وأبو الحسن البصرى على أن جميعه وقت الأداء (فيقتضى) الوجوب والتكليف بذلك الفعل (إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه) يعنى أن إيقاعه فى أى جزء منه إيقاعه فى وقته لأن الفعل حينئذ لايصح إما أنه لايجب إيقاعه فى شىء من ذلك الوقت أو يجب فى جميع الأجزاء بمعنى تطبيق أوله على أوله وآخره على آخره أو يجب فى كل جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو فى جزء معين أو غير معين والثلاثة الأول باطلة بالاجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع لأن الوجوب لما لم يتناول ولم يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الأداء إلى جميع الأجزاء على السوية فلا يختص ببعضها (لعدم أولوية البعض) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين الخامس هو المطلوب ، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى المخير بالنسبة إلى الوقت ، كأن قيل للمكلف افعل اما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير فى الإتيان به فى أى جزء منها ، كذا ذكر الشافعية (وقال : المتكلمون) أى فى أول الوقت ، أما الفعل أو العزم على أن يفعل فى ثانى الحال ، وكذا فى الجزء الثانى والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين ، فلايجوز

يجوزُ تركُهُ في الأوّلِ بشرطِ العزمِ في الثاني وإلاّ لجازَ تركُ الواجبِ بلا بَدلٍ ورُدَّ بأنّ العزمَ لوْ صَلحَ بَدلاً لتأدّى الواجبُ بهِ وبأنّه لوْ

تركه وترك العزم فيأول الوقت بل (يجوز تركه فيالأول بشرط العزم فيالثانى) وإليه ذهب القاضى (وإلا) أى لو جاز الترك فيه من غير عزم، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لايصلح بدلا عنالواجب، إذ (لو صلح بدلا لتأدى الواجب به) فيما وجد العزم فيجميع الوقت أو فيأوله ولم يأتى بالواجب فيالوقت واللازم باطل إجماعاً قيل: وفيه بحث لأن بدلية العزم إنما هى قبل التضييق فان أريد بتأدىالواجب بالعزم عند تحققه سقوطه أصلا منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق عندنا، وإن أريد أن تحققه فى أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم ويمنع الإجماع وبطلان اللازم كيف والإتيان به فى أول الوقت علىتقدير العزم فيه غير لازم عندنا، هذا ما ذكره الشارحان ٭ أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به فى أول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الإتيان به فى آخره وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه فى الخروج عن العهدة فلو كانالعزم بدلا عنه لكان تحققه فيأول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه فى كل جزء وكان العزم بدلا عنه إلى حين التضييق وليس كذلك فان قلت العزم فى أول الوقت بدل عن لزوم الاتيان فيه لا عن الأداء الواجب مطلقاً فلا يلزم من تحققه إلاسقوط لزوم الإتيان فيه لاسقوط الواجبرأساً قلنا فحينئذ يكون حاصل استدلالكم أنه لو ترك الفعل فى أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بدل للزومه فى أول الوقت ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم فى أوله عين النزاع، فلا يضر عدم بدله مع ترك الفعل، وغيره جائز ترك الواجبوبدله حينوجوب أدائه، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجر وإن أخل بهما عصى، وهذا معنى وجوب أحدهما كما فى خصال الكفارة وأجيب بأنا نقطع بأن امتثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين، وأيضاً لا نسلم ان الإثم بترك العزم للتخيير بينه وبين الصلاة كما فى الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالا وبالمعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلا لتحقق الإذعان ٭ والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل، وإلىهذا أشار صاحب المنتهى بقوله: وأجيب بأن العزم على كل فعل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان، فكان العصيان لذلك (و) رد ما ذكروا أيضاً (بأنه لو

وَجبَ العزمُ فى الجُزءِ الثانى لتَعدّد البدَلُ والمُبْدلُ واحدٌ ومنا مَن قالَ يختصُ بالأوّل وفى الأخير قضاءٌ وقالتْ الحنفيّةُ يختصُ بالآخيرِ وفى الأوّلِ تعجيلٌ وقالَ الكَرْخىُّ

وجب العزم) بدلا من الواجب فاذا عزم فى أول جزء فان وجب عليه العزم (فى الجزء الثانى) والثالث (لتعدد البدل والمبدل واحد) وهو باطل لأن البدل تابع للأصل فاذا كان الأصل واجباً مرة كان البدل كذلك كذا قال الجاربردى ، وفيه نظر لأن كل بل لا يجب إلا مرة وكأنه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث هو لاتعدد فيه بل تعدده بتكرره إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد فى وقت واحد غير واجب التكرر فيلزم كون البدل كذلك الأقرب ما ذكره الفنرى وهو أن البدل ماسد مسد الأصل وذلك بأن يسقط به وجوبه فاذا قام واحد مقامه لم يكن الثانى بدلا وإن لم يجب العزم فى الثانى لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفنرى فى لزوم تعدد البدل مع وحدة المبدل نظر إذ العزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فيه ، لاعن الفعل فى أوله وقال الجاربردى : فيه تعسف وأورد نظراً آخر وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضييق ، ولا تعدد فيه أقول فيه تعسف أيضاً كما فى الأول ، أما الأول فلأن الواجب فعل لافعلان ، وأما الثانى فلأن المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه فى جزء بلا وجوب شغل كل الوقت ، إذ جميع الأجزاء السابقة على حين التضيق تكراراً أو استيعاباً بدونه أو بالتعدد خلاف ذلك ، ولا خفاء فى أن استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى . وقال الشافعية : وقت الواجب أول الوقت فان أخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله : (ومنا من قال يختص بالأول) أى أول الوقت (وفى الأخير) أى الأداء فى وقت يتأخر عنه (قضاء) واستدل عليه بأنه لو لم يجب فى أول الوقت لكان الآتى به فيه آتياً فى غير وقت ، فلم يكن مجزئاً ولعصى من تركه فى آخر الوقت ، وقد أتى به فى أوله إذ هو اللازم للوجوب فى آخر الوقت اللازم من عدم الوجوب فى أوله ، والجواب أن الملازمة ممنوعة ، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب فى الأول على التعيين الوجوب فى الآخر على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز كخصال الكفارة (وقالت الحنفية يختص) أداء الواجب (بالأخير) أى بآخر الوقت (و) أداؤه (فى الأول تعجيل) كمن أدى الزكاة قبل حولان ، الحول كذا مثل الجاربردى والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث فى الواجب الموقت الذى عين الشارع وقتاً لأدائه بحيث لو أتى به فى آخره كان قضاء عند البعض ولا خفاء أن أداء الزكاة ليس كذلك وكأنه أراد التشبيه لا أنه أورده مثالا للتنازع (وقال الكرخى) من أصحاب

الآتى فى أوّل الوقت إن بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة احتجوا بأنه لو وجب فى أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين أدائه فى أى جزء من أجزائه) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته حاصله أن يفعل المتعلق وقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون وقته مساوياً لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ويسمى هذا بالواجب المضيق * الثانى أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال إلا أن يكون الغرض القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره فى آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا ، وقد بقى مقدار تكبيرة وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة فى الوقت ، فان فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو الذى نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب : أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب إن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولا أو آخراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم : الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة تجب بأول الوقت موجباً موسعاً وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه والمذهب الثانى ، ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه فى الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل فى الجزء الثانى

أبى حنيفة رحمه الله (الآتى) بالصلاة مثلا (فى أول) أى أول (الوقت) صلاته موقوفة فهو (إن بقى على صفة الوجوب) أى أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب عليه وهى أهلية التكليف (يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة) أى وإن لم يدركه بأن مات أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يجن كان ما فعله مندوباً (احتجوا) أى الحنفية (بأنه لو وجب) الفعل (فى أول الوقت ولم يجز تركه) لأنه لازم الوجوب ولعصى بتأخيره بأنه ترك الواجب وهو الفعل فى أول الوقت واللازم باطل فيجب فى آخره (قلنا المكلف مخير بين أدائه فى أى جزء من أجزائه) أى بين أدائه فى الجزء الأول وأدائه فى الثانى والثالث كتخييره فى الخصال وحينئذ يمنع لزوم ما ذكروا وإنما يلزم لو وجب فى الأول على التعيين قال الجاربردى ولا يخفى أنهم إن أرادوا إبطال اختصاص الوجوب بأول الوقت فهذا الجواب لا يفيد وإن أرادوا إثبات أن وقته آخر الوقت صح الجواب أقول هذا الترديد لغو بالنسبة إلى

ونقل الإمام فى آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة وكذلك فى المنتخب واختاره الآمدى ولأصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردى فى الحاوى وغيره ، والصحيح هو الوجوب وصححه النووى فى شرح المهذب وغيره ونقل الأصفهانى فى شرح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى أنه قول أكثر الشافعية قوله : (وإلا لجاز) أى احتج الذاهب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك فى أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه فى أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشىء يقوم مقامه وإذا لم يصلح للبدلية ، فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثانى أنه إذا عزم فى الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو إما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضاً أو لا يجب فإن لم يجب فقد ترك فان الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير مخصص وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام مع أن المبدل واحد فإن قيل : قد يكون صالحاً للبدل فى ذلك الوقت لا مطلقاً فاذا أتى بالبدل فى هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل فى هذا الوقت لا فى كل الأوقات قال فى المحصول : هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فاذا صار البدل قائماً مقام الأصل فى هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال فى البرهان : والذى أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى ، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها ، وهذا الذى قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له (قوله : ومنا من قال الخ) شرع فى ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع أحدها

كلام المصنف لتصريحه بأن مرادهم الثانى حيث قالوا : يختص بالآخر ثم شارحوا هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما فى مختصر المدقق وشروحه قال بعض الحنفية وقته آخره ، فإن قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض وأقول : يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً ، فإن وجوب الأداء عند جميعهم مختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافاً لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء ، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب ووجوب الأداء أيضاً ، وإن أريد جمهورهم ، فالمراد وجوب الأداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد به وجوب الأداء مطلقاً عن تراخى نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله : وفى الأول تعجيل على الأول ان الأداء فى أول الوقت أداء قبل دخول وقت الوجوب ووجوب الأداء وعلى الثانى أنه أداء قبل دخول وقت الثانى

ن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله فى آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
لصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية
صرح به الإمام فى المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن أصحابنا وهذا القول
لا يعرف فى مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخرى حيث ذهب إلى أن وقت العصر
العشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعى فى الأم عن المتكلمين فقال
قال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى ممن يقول إن وجوب الحج على الفور ان وجوب
صلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا
يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط والثانى أن الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل
فى أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع
الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو فى التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر
فى البرهان مايقتضيه لكن نقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل انه يقع نفلا
وهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعا كما قاله ابن التلمسانى فى شرح
المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول
الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على
صفته بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب
وغيرها ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضاً
فرضا وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه الآمدى
وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو إسحق فى شرح اللمع عن
الكرخى أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل فى أى وقت فعل يقع الفعل
واجباً ونقل عنه القولين معا الآمدى فى الأحكام (قوله احتجوا) أى احتجت الحنفية على
اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب فى أوله لما جاز تركه لكنه يجوز إجماعا
فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله فى المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع
فى التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الأداء فى وقت ما اما أوله أو وسطه
أو آخره فجرى مجرى قولنا فى الواجب المخير ان الواجب اما هذا أو ذاك فكما أنا نصفها
بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان به فكذلك هذا فتلخص
أن المكلف مخير بين أفراد الفعل فى المخير وبين أجزاء الوقت الموسع ونحن لم نوجب
الفعل فى أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين

وإن دخل وقت الأول وعلى الثالث انه أداء قبل دخول وقت وجوب الأداء وإن دخل وقت

مما بعده قال : (فرع — المُوسَّع قد يَسعه العُمْرُ كالحجّ وقضاء الفائت فله التأخيرُ ما لم يتوقّع فواتُه إنْ أخّر لِكِبَرٍ أوْ مَرَضٍ) أقول هذا التفريع في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعا وحاصله أن الواجب الموسع قد يسع العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت أى إذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى المحصول قال فإن توقع أى ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قاله فى المرض مسلم وهو معنى قول الأصحاب فى الفروع أنه إذا خشى الضعف يتضيق عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله فى الشيخ فممنوع بل جوز أصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً فى العصيان بعد الموت وصححوا أنه يعصى مطلقاً وقيل لا مطلقاً وقيل بهذا التفصيل والإمام اعتمد فى هذه المقالة على المستصفى للغزالى فإنها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلاً أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل

نفس الوجوب عند البعض دون البعض (فرع) أى هذا فرع على بحث الموسع الواجب (الموسع) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلا فللمكلف تأخيره إلى حين التضييق كما عرف (قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض) قيد للتوقع أى إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لعلة المرض أو الكبر وذلك إما بأن لا يتوقع الفوات أصلا أو يتوقع لكن لا لامارة من الهرم والمرض كما إذا كان شاباً صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لإمارة فانه لا يسعه التأخير وعلى هذا ينبغى أنه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا أمارة ومات لم يعص ويخالف ذلك ما فى شرح المحقق للمختصر من أن من أخر الواجب الذى لا يسع العمر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق انه لا يعصى لجواز التأخير له ولا تأثيم بالجائز ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير فى الآخر إلى الموت وإن كان مع ظن السلامة سبب العصيان أقول كل من الكلامين مشكل أما الأول فلاستلزامه عدم الوجوب أصلا بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لأمارة ومات اللهم إلا إذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وأما الثانى فاجريان دليل عدم تأثيم من أخر ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً ثم الشارحان قالا إن أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة فى حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على

هما من الأسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام قال : (المسألة الثالثة — الوُجوبُ إمَّا
يتناول كُلَّ واحدٍ كالصَّلوات الخَمس أو واحداً معيَّناً كالتهجُّد ويُسمَّى
فرض عَين أوْ غيرَ معيَّنٍ كالجهادِ ويُسمى فرضَ كفايةٍ فإنْ ظنَّ كلُّ
طائفة أنَّ غيرَه فعلَ سَقطَ عنِ الكلِّ وإنْ ظنَّ أنَّه لمْ يفعلْ وَجبَ)
ل هذا تقسيم آخر الوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى
فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم
والصلاة واقتصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحى والأضحى
وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الأصح وهو الذي نص عليه
الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضاً
غير معين كالجهاد وسمي بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج
عن عهدته بخلاف الأول فانه لابد من فعل كل عين أي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا

أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر
في العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يأثم وإن أدرك العام
الثاني خلافاً لمحمد رحمه الله فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرهما إلا إذا غلب
على الظن الفوات إذا أخر بأمارات فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم بخلاف ما إذا مات
فجأة فانه لا يأثم كذا ذكر أبو الفضل الكرماني وهو الصحيح من قول محمد ومختار
الشافعي وتمام التحقيق في كتب الحنفية (المسألة الثالثة — الوجوب إما أن يتناول
كل واحد) من المكلفين (كالصلوات الخمس) وغيرها مما يعم جميعهم وهذا قد
يشترط في فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة وقد لا يشترط كما في بقية الفرائض
(أو) يتناول (واحداً معيناً كالتهجد) والضحى والأضحى والمشاورة ونحوها
من خصائص النبي عليه السلام (ويسمى) كل واحد من الأول والثاني (فرض
عين أو) يتناول واحداً (غير معين كالجهاد) وغيره مما يحصل الغرض منه
ببعض (ويسمى فرض كفاية) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث
يجب على أحد وبحيث يجب على كل أحد وبحيث يجب على بعض دون بعض (فإن ظن
كل طائفة) من المكلفين (أي غيره فعل) كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلا (سقط
الواجب (عن الكل) وإن لزم أن لا يقوم به أحد قال الفنري وفيه نظر أقول
وجهه أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولا ناسخ وستعرف جوابه (وإن
ظن) كل طائفة (أنه) أي أن غيره (لم يفعل وجب) على الكل وإن ظن البعض

التقسيم أيضاً يأتي في السنة ، وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها وسـ
الكفاية كتشميت العاطس والأضحية في حق أهل البيت (قوله : فإن ظن) يعني أ
التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجو
عن الجميع ، وإن كل طائفة أن غـــيره لم يفعله وجب عليهم الإتيان به ويأثمون بتـ
وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب على الثا
ولك أن تقول هذا يشـكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه وإلا لـ
تأثيم أهل الدنيا فان قيل : إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً (فائد
جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسألة فيها مذهبان : أحدهما هذا و

أن غيرهم أتى به ، وظن آخرون أن الغير ما أتى به وجب على الآخرين دون الأولين وذ
لأن الوجوب هاهنا منوط بظن المكلف ، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمـ
ذلك في حيز التعسر ، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج ، وهذا أي كون الواجب على الكفا
على واحـــد غير معين قول البعض ومختار المصنف . وأما عند آخرين وهو مختار الـ
والمراغي فالواجب على الجميـع ، وكل واحد ويسقط بفعل البعض في ظن الساقط عنه لـ
الجميع إذا تركوه يأثمون ، وهو معنى الوجوب قيل : الوجوب على الجميع من حيث
إذ لو كان على كل واحـد كان إسقاطه عن الباقين دفعاً للطلب ونسخاً له مع عدم الخطا
الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب
كل واحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الـ
قبل الأداء ، قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا لحصوله بـ
البعض ولهذا ينسب السقوط اليه ، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سـقـ
الوجوب بلا نسخ واحتج الأولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجـ
الأمر بواحد منهم اتفاقاً فيجوز أمر بعض مبهم وبأن قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة
طائفة) تصريح بالوجوب على طائفة مبهمة من الفرقة ، وأجيب عن الأول بمنع الملاز
لا يجوز أن يسقط بالبعض لحصول الغرض كسقوط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه وعن
بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأثيمه على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الأ
بواحد غير معين قال الجاربردي لانسلم ذلك وإنما يكون ان لو كان مجهولا مطلقاً لا معلوماً بـ
وفيه نظر أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن الواحد الغير المعين غير موجود في الخارج و
لكان معيناً فكيف يكون آثماً في الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه
آثم حتى يرد عليه ما ذكر ، بل الأقرب أن يقال المراد بغير المعين ما لا يعتبر فيه التـ

بمقتضى كلام الإمام فى المحصول والثانى وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف فى آخر المسئلة لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به ، احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل واحتج الثانى بتأثيم الكل عند الترك إجماعا ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل ، وأجابوا عن احتجاج الأول بأنا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال : (المسألة الرابعة — **وجوبُ الشىْءِ مطْلقاً يُوجبُ وُجوبَ ما لا يَتِمُّ إلاَّ بِهِ وكانَ مَقْدُوراً**

لا ما اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده فى الخارج ويقرب منه ماقاله الفنرى من أن تأثيم الواحد الغير المعين بانفراده غير معقول ، وأما تأثيمه على تقدير تأثيم الجمع ، فمعقول وعن الثالث بأن تؤول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة قال المراغى قوله : إن ظن أن غيره الخ اعتراف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مبهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر فى بحث الأجزاء ثم قال وقوله فان ظن أنه لم يفعله وجب ، ذهاب إلى الوجوب على الكل حينئذ وهو إحداث مذهب ثالث ، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا احداث ثالث أقول لا نسلم ان القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء ، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء فالأقرب أن يقال : إن القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة التى ذكرنا فلا ثالث ، (المسألة الرابعة) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجود النصاب المفهوم من قول الشارع ان ملكت النصاب فزك لا يجب فيه تحصيل المقدمة اتفاقا و (وجوب الشىء مطلقاً) من غير تقييد بمقدمة (يوجب وجوب ما لا يتم) ذلك الشىء (إلا به وكان) أى والحال أنه يكون ذلك الشىء الذى لايتم الشىء الواجب إلا به مقدوراً) تحصيله للمكلف فحاصل اختيار المصنف ، وهو قول الأكثرين ان ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إذا كان مقدوراً للمكلف سبباً كان أو شرطاً والواجب المطلق على تفسير الإمام فى المحصول ما يجب على كل مكلف فى كل حال وقيل : ما يجب عليه فى كل وقت ونوقض الأول بالصلاة فانها لا تجب حال الحيض ، والثانى بأنها لا تجب قبل الوقت وقيل : ما ورد به الأمر من غير تقييد بشىء ونقضه الفنرى بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً أقول لانسلم الصدق كيف والنصوص وردت باشتراط النصاب وأيضاً لا نسلم

قيلَ يُوجبُ السَّبب دونَ الشرطِ وقيلَ لا فيهما لَنا أنَّ التَّكليفَ بالمشروطِ دونَ الشرطِ مُحالٌ

أن الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلا بل هى من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه كما نبينه بل لو نقض بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر ، فيلزم خروجه لكان وجهاً ثم اختار أنه الذى يجب فى كل وقت عينه الشارع لا ذاته على كل مكلف إلا لمانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات والظاهر أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى أن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب وإلى تعيينه وإفرازه مطلق فيجب كذا ذكر الفاضل وأرادوا بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا أو عقلا أو عادة وسيجىء للمصنف فى تقرير الفروع ما يخالف هـــذا ظاهراً واحترزوا بالمقدور عما لا يكون فى وسع المكلف كتحصيل القدم فى القيام وكعدد الأربعين فى الجمعة وكالأعضاء فى الوضوء (قيل) وجوب الشيء مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط) لوجود حصول المسبب عند حصول السبب وعدم وجوب حصول المشروط عند الشرط فالسبب أشـــد تعلقاً كأنه أريد بالسبب العلة التامة لا المفضى فى الجملة ، والفرق ضعيف لاستوائهما فى امتناع تحقق الواجب بدونهما (وقيل : لا فيهما) أى الوجوب لا يوجب وجوب المقدمة سبباً كانت أو شرطاً لأن إيجاب الشيء لا يوجب إيجاب غيره ورد بأنا لا نسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف عليه الشيء أقول : وبهذا ظهر خلل ما قال الفاضل من أنه لا خلاف فى إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف والأمر بالإشباع أمر بالإطعام وإنما الخلاف فى غيره ، والدليل على المختار أنه لو لم يكن الأمر المطلق بالشيء أمراً بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبقى واجباً ومأموراً به أولا فعلى الثانى يلزم كون ذلك الأمر مقيداً والمقدر إطلاقه وعلى الأول إما أن يكون مأموراً بالإتيان به مع الشروط أو بدونها والأول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه والثانى : يقتضى أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله : (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محـــال) قال الجاربردى : ويعلم من تخصيصه الدليل بالشرط أن المراد بما فى قوله : مالا يتم إلا به الشرط دون السبب أقول : المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط هاهنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليـــل فى الشرط عن ذكره فى السبب لجريانه فيه على أن القـول بوجوب الشرط دون السبب منتف إجماعا وعلى أصل الدليل اعتراضات أما أولا فانا لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً بشرطه جاز تركه لجواز

قيلَ يَخْتَصُّ بوقتِ وُجودِ الشَّرْطِ قُلْنا : خلافُ الظَّاهرِ قيلَ
إيجابُ المُقدّمةِ أيضاً كذلكَ قُلْنا : لا فإنَّ اللَّفظَ لمْ يَدْفعْهُ

أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً
به حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند الإمام وأتباعه وكذلك الآمدى أنه يجب مطلقاً

وجوبه بأمر آخر ، وأما ثانياً فلعدم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من بطلانه بطلانه ، وأما ثالثاً فلأن قوله : فعلى الثانى يلزم كون الأمر مقيداً ممنوع وإنما يكون لو علق الوجوب به مثل أن يقول : أد الزكاة إن ملكت نصاباً وهو لا يوجد إلا فى القليل وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكليف بالشىء حال عدمه لزوم التكليف بالشرط حال عدمه فممنوع بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة أو التكليف بالشيء لا يكون إلا كذلك لإمتناع استحصال الحاصل نعم يلزم منه اعتراف الخصم بوجوب ما أنكر وجوبه ، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم شرطه ففاسد أيضاً إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أوجب الإتيان بالمشروط فى الجملة لا بشرط أن يترك الشرط ، وقد يجاب عن الأول بأن المراد لزوم جواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد فى إيجاب المشروط وعن الثانى : بأن وقوع الترك لما استلزم محالا كان باطلا ، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بأنه لما لم يبق مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً ، وعن الرابع بأن التكليف يقتضى إيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام فى الواجب المطلق ، فيلزم الوجوب على كل التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفى ما فى الأجوبة من التمحل خصوصاً الأخير والأظهر الأخصر فى تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه وهو محال إذ المفروض امتناعه دونه ، فإن (قيل) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه (يختص بوقت وجود الشرط) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه (قلنا) التكليف إذا اختص بوقت الشرط فاما أن يتعلق به وهو المطلوب أو لا ، فجاز أن يصح بدونه إذا قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو (خلاف الظاهر) إذ الكلام فى الأمر المطلق لايقيد بوقت دون وقت فتقييده به خلاف الظاهر فإن (قيل : إيجاب المقدمة) أى مقدمة الواجب مما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور (أيضا كذلك) أى على خلاف الظاهر إذ لا تعرض فى التكليف بوجوبه (قلنا : لا) أى هو ليس على خلاف الظاهر (فإن اللفظ لم يدفعه) إذ المقدمة لم يتعرض لها اللفظ نفياً وإثباتاً ومخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه

سواء كان سبباً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطا وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عاديا كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضا شرعيا كالوضوء مثلا أو عقليا ، وهو الذى يكون لازما للمأمور به عقلا كترك أضداد المأمور به أو عاديا أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإلى هذا كله أشار بقوله : وجوب الشىء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أى التكليف بالشىء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والأخير بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء « مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : ائتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط، والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمر لا بالسبب ولا بالشرط ، واليه أشار بقوله : وقيل لا فيهما وإنما قيد بقوله فيهما ولم يقل وقيل : لا لأن النفى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لاتتم إلا به أيضا ومع ذلك فهو واجب بلاخلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ، ولا كلام الإمام وأتباعه . نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب مجمع عليه ، واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إن كان شرطا شرعيا وجب وإن كان شرعى كالعقلى والعادى فلا ، فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقا أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله : إن صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فانه لايكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلاخلاف بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقى وإلا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلناه فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لايقع إلا بها وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية ، وإلا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها فى وقوعها فى وقت دون

ظاهر اللفظ أو نفى ما يثبته لا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت ، فتخصيصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضاء اللفظ ذلك كيف والأمر الوارد لا يوجب

بوقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الإمام فى الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمسانى في شرح المعالم ثم القرافى والأصفهانى فى شرحهما للمحصول ولا يصح أن يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفى ذلك إحالة لصورة المسألة فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شىء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف ألبتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف إلا ما قاله قال الأصفهانى وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدى فى الأحكام أن المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد فى الجمعة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وإنما استدل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثانى ما ذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال الثالث ما ذكره فى المحصول أن الأمر بالشىء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو فى حال عدمه لأنه لا مدخل له فى التكليف من أن الفعل فى تلك الحالة لا يمكن وقوعه لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفا بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف فى حال عدم الشرط بفعل المشرط والتكليف بفعل المشروط فى حال عدم الشرط فان الأول ممكن وطريقه أن يأتى بالشروط ثم بالمشروط وأما الثانى فيحتمل أمرين وأحدهما هو المراد فلذلك صرحت به فى التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا لكن فى هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه (قوله قيل يختص) أى اعترض الخصم على

العموم فى المرات والأوقات على ما هو المختار مع أن تعريف الواجب المطلق بما ذكر قد ثبت كونه منقوضاً كما مر فان قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن لم يصح إلا فى بعض الأوقات نظراً إلى الواقع قلنا

الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ولا امتناع فى ذلك فان غايته تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحـــال الذى ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعتراض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر قال فى المحصول لأن مخالفة الظاهر هى إثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبته اللفـــظ فأما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفى ولا باثبات فليس خلاف الظاهر إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفى ولا إثبات فإيجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف ما يقتضيه اللفـــظ من وجوب الفعل على كل حال قال : (تنبيه — مُقدِّمةُ الواجبِ إمَّا أنْ يَتوقَّفَ عَلَيْها وُجودُهُ شَرْعاً كالوُضوءِ للصَّلاةِ أوْ عَقْلاً كالْمشْيِ للْحجِّ

وكذلك لا تقيد للصحة بوجوب المقدمة فى اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيد لا التعرض لعدمه ثم لقائل أن يقول إن أريد بعدم صـــحة المشروط بدون الشرط أنه لا بد منه فهو ليس بمحل النزاع وان أريد أنه مأمور به شرعاً فممنوع وقد استدل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأثم بتركها وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وبأنه يلزم أن لا يكون التوسل إلى الواجب واجبا وهو باطل بالإجماع والجواب عن الأول بأنا لا نسلم أن الإثم بترك الشرط بل بترك مشروطه الواجب وعن الثانى بأن التوسل واجب بالإجماع بمعنى أنه لا بد منه لا بمعنى أنه مأمور به شرعا فان قلت كل ما لا يتوسل إلى الواجب إلا به ممتنع الترك وكل ممتنع واجب وكل واجب مأمور به شرعا قلنا بمنع المقدمة الأولى إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية وإن أريد أنه لا يتأتى الواجب إلا به فحينئـــذ ان أريد بالوجوب الحكم الشرعى تمنع الثانية وان أريد بجرد اللزوم فلا نسلم التالية (تنبيه) رسم هذا البحث بالتنبيه لأن المراد به ههنا ما للكلام السابق دلالة ما عليه وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب ما لا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعا أو عقلا أو علما به فعلى هذا (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها) أى المقدمة (وجوده) أى وجود الواجب فى الخارج (شرعا كالوضوء) فانه مقدمة (للصلاة) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعا (أو) يتوقف الواجب عليها (عقلا كالمشى) فانه مقدمة (للحج) ويتوقف عليه وجوده عقلا لاقتضائه عدم

أو العِلْمِ بهِ كالإتيانِ بالخَمْسِ إذا تَرَكَ واحدةً ونَسِيَ وسَتْرِ شيْءٍ منَ الرُّكْبَةِ لِسَتْرِ الفَخِذِ) أقول اعلم أن الإمام جعل هـذا فرعاً وجعله المصنف تنبيهاً وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن مدلوله إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وههنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعا أو عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفطن وتنبه لذلك وأما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هـذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة إذ العقل لا مدخل له فى ذلك وإما من جهة العقل كالمشى للحج هكذا ذكره المصنف والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله فى المحصول لا بالمشى والقسم الثانى أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها فانه يلزمه أن يصلى الخمس لأن العلم بالإتيان بالمتروك لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه فى المحصول وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإبهام والثانى لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا لأجل ما بينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب فى الأول ملتبس بالمقدمة وأما الثانى فلا ، غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال (فروع —

تحقق الحج إلا بالمشى إلى ذلك الموضع المخصوص (أو) لا يتوقف وجود الواجب عليها فى الخارج بل يتوقف عليها (العلم به) أى بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما أنه لا يمكن الاتيان به عادة إلا مع الإتيان بذلك الغـير فيجب الإتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول (كالإتيان بالخمس) أى الصلوات الخمس فانه يجب على المكلف (إذا ترك) صلاة (واحدة) منها (ونسى) ولم يدر عينهـا والثانى كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه (وستر شيء من الركبة لستر الفخذ) وهذا أى كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مثله (فروع)

الأَوَّلُ : لو اشْتَبهت المنكوحةِ بالأجنبيَّةِ حَرُمَتا على معنىً أنّه يجبُ عليه الكفُّ عنهما الثاني : لوْ قالَ إحداكما طالقٌ حَرُمَتا تغليباً للحُرمة. واللهُ تعالى يَعلمُ أنّه سيُعيِّنُ إحداهما لكنْ لمَّا لمْ يُعيِّنْ لم تتعيَّنْ

متنوعة على البحث السابق الفرع (الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية) كما إذا عرف أن إحدى المرأتين منكوحته ولم يدر أيتهما على التعيين (حرمتا) حينئذ عليه (على معنى أنه يجب عليه الكف عنها) إذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن إلا بالكف عنها فحرمة إحداهما لذاتها والأخرى لاشتباهها بها لأنها محرمتان بالذات. الفرع (الثانى : لو قال) الرجل لزوجته (إحداكما طالق حرمتا) عليه إذا لم ينو إحداهما على التعيين (تغليباً للحرمة) وأما إذا عين بالنية تحرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهماً احتمل كل منها الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال فيحرم وطء كل منها قبل البيان أو نقول إنه يقتضى حرمة إحداهما وحل الأخرى بلا تعيين والاجتناب على المحرمة واجب وهو عن اليقين لا يمكن إلا بالاجتناب عنها فيجب كوجوبه والفرق بين الفرعين أن الأجنبية فى الأول محرمة فى نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثانى فان كلا منها يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعين نوعى ولا حاجة إلى التعيين الشخصى وبهذا سقط ما قال الامام من أنه يحتمل أن يحل وطؤهما لأن الطلاق معين ويستحيل تعقله بغير معين وهو إحداهما قبل البيان والمفهوم من كتب الحنفية أنه وإن لم يجز الجمع بينهما وطأ إلا أنه يجوز أن يبتدىء بوطء أيتهما شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لزواله بالطلاق فان قلت لا نسلم أن كلا منها محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالحرمة متعينة فى علمه وفى نفس الأمر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال (والله تعالى يعلم أنه) أى الزوج (سيعين) أن المطلقة (إحداهما) أى يعلم قبل البيان أن المحرمة إحداهما لا بعينها إذ المحرمة حينئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هى فيعلم أنها ستعين (لكن لما لم يعين لم تتعين) وإذا عين علم بأن المعينة هذه أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم مطابقته للمعلوم بلا إيجابه إياه لا حدوثه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقبل البيان يعلم أن ما سيعينه هذه فالمحرمة متعينة فى علمه ويجاب عنه بأنه لا يلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعينة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لا ينافى كونها محتملة للحل والحرمة قبل البيان . فان قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين فى العتق فلم لا يجوزونه فى الطلاق المبهم .

الثالث : الزائدُ على ما يَنطلقُ عليهِ الإسْمُ منَ المَسحِ غيرُ واجبٍ وإلاّ لمْ يجُزْ تركُهُ) أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التى يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفريع الأول والثانى واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتى وستعرف الجميع * الفرع الأول إذا اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً . إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالأجنبية ، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمها بالكف عنها ، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذى يشير اليه لا تحقيق فيه ، فان المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها (الفرع الثانى) إذا قال لزوجتيه إحداكما طالق قال فى المحصول فيحتمل أن يقال : ببقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شىء معين فلا يحصل إلا فى محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل الواقع أمر له صلاحية التأثير فى الطلاق عند التعيين ومنهم من قال : حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه

قلنا : لا نسلم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل فى غير المعينة لا فى المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان ، والوطء يصادف المعينة * والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه ، ولا يجعل بياناً لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لا يحل وطؤها بخلاف ما لو باع إحداهما بعينها ، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك اليمين بخلاف البيع ، وأما فى الطلاق فيجعل وطء إحداهما بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل فى المعينة لكنه نازل فى إحداهما فيحرم وهى مرادة بينهما غير خارجة عنهما ، ولا يمكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان ، ولا يحل وطء إحداهما قبله إلا بالتزام جعله بياناً فتحرم الأخرى حرمتها كما فى النكاح وحينئذ لا يبقى لكون الوطء من المقاصد أو لا دخل فى الفرق الفرع (الثالث) الواجب إما مقدر كغسل اليد أو كمسح الرأس عند الشافعية ، ويجوز فيهما الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الإسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط ، ثم اختلفوا فى أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل ، ولا بد منه هل يوصف بالوجوب أم لا . فقال المصنف : (الزائد على) أقل (ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا) أى وإن لم يكن غير واجب ، بل كان واجباً (لم يجز تركه) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لعصى بتركه وهو منتف إجماعا قال الجاربردى : فإن قلت قد جعل فى التنبيه ما لا يمكن الاتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة للواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدده منه قلنا أنه

وذكر فى المنتخب مثله أيضاً ، وقد جزم المصنف بالثانى مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ، ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما أن إحدى المرأتين فى الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانها فى ذلك سواء ولهذا خيرناه ، وأيضاً ، فانه ليس قادراً على إزالة التحريم فى الأول بخلاف الثانى (قوله : والله يعلم الخ) جواب عن سؤال متمدد ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التى سيعينها الزوج بعينها فتكون هى المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ماقاله الإمام وهو اعتراض على ما ذكره أولا من حلها جميعاً واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لأنه إذا تقرر بما قاله ان إحداها مطلقة والأخرى مشتبهة بها فتحرمان جزءاً كما تقدم فى الفرع الذى قبله ، ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذاهب إلى التحريم لأنه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف ، وهوأن الله تعالى يعلم الأشياء على ماهى عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لأنه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى إذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم تتعين فى نفسها وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وإن كان يعلم أن هذه هى التى ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هى المطلقة فلا وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع فى المنهاج خطأ فإن هذا اعتراض على الإباحة وهى غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه فى المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل (الفرع الثالث) القدر الزائد على الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لأنه يجوز تركه وفى المحصول والمنتخب أنه الحق وفى الحاصل أن مقابله خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب فى كلام من يفتى بكلامه وقد ذكرت نظائر المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف فى باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى

وإن جعل من أقسام المقدمة لكن لم يتعرض فى التنبيه بوجوب الكل فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على غير هذا القسم أقول حمل قوله مالايتم على ما ذكر تعسف والظاهر إرادة التعميم والتحقيق ههنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذى أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونه على ما أشار اليه الفنرى وإيراده فى الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارة محصول الإمام

بالمهات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه ووجه تفريع هـذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هـذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله ولك أن تقول إذا كان هـذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأنظاره على ما تقدم فى القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لايتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفى كونها مقدمة قال (المسألة الخامسة — وُجوبُ الشيْءِ يَسْتَلزِمُ حُرمَةَ نَقيضهِ لأنها جُزؤُه فالدَّالُ عليهِ يَدلُّ عليْها بالتَّضمُّنِ

اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدر بحد معين كمسح الرأس والطمأنينة فى الركوع إذا زاد على قدر الواجب ، هـل توصف الزيادة بالوجوب والحق أنه لا لأن الواجب هو الذى لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها (المسألة الخامسة) فى أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن النقيض أو يستلزمه أم لا وليس الخلاف فى مفهوميهما وفى أن أحدهما يتصـور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى نقيضه ولا فى اللفظ لاختلاف صيغتيهما وإنما النزاع فى أن ما صدق عليه انه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهى عن نقيضه أى ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام * مثلا إذا قال اسكن فهل هو فى المعنى بمثابة قوله : لا تتحرك أم لا فقال جماعة منهم القاضى أولا أنه نفس النهى عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صـدق عليه نقيضه . وقالوا آخراً انه يتضمنه عقلا أى يدل عليه ويستلزمه واختاره المصنف حيث قال : (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها) أى حـرمة النقيض (جزؤه) أى جزء الوجوب لأن الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك ، فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمته ، فحرمة النقيض جزء الوجوب ، وهذا المدعى مع دليله كالدليل على أن الأمر يدل على النهى عن النقيض لا كما ذكره الفنرى من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله : وجوب الشيء يسـتلزمه حرمة نقيضه ، ويدل عليه الفاء الاستنتاجية فى قوله : (فالدال عليه) أى الوجوب ، وهو الأمر (يدل عليها) أى على حرمة النقيض (بالتضمن) لأنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، فالأمر بالشيء متضمن للنهى عن نقيضه * ذكر الجاربردى : أن تعريف الوجوب رسمى فالمنع من النقيض لازم ، فالدلالة التزام لاتضمن . أقول : هو ليس برسم فإن الاعتبارات ماهيتها ما اعتبره المعتبرون على أنهم صرحوا بأن الأول من التقاسيم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات ، ولو سلم فلا يقدح فى أصل الدعوى إذ على هـذا التقدير يدل الأمر على النهى عن النقيض

قالت المُعتزلةُ وأكثرُ أصحابنا المُوجبُ قَدْ يَغْفلُ عن نقيضهِ قُلْنا : لا فإنّ الإيجابَ بدونِ المَنْعِ منْ نَقيضهِ مُحال وإنْ سُلِّمَ فَمَنْقُوضٌ بوُجوبِ المُقدّمةِ) أقول هذه هى المسئلة المعروفة بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده وفيها

ويستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لا نسلم أن كل محرم منهى عنه وإنما يكون كذلك لو كان فعلا لا كفاً فان النهى طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف ولو جعل الكف عن المأمور به منهياً عنه كان النهى طلب الكف عن ذلك الكف على أنه لو سلم لا يلزم إلا دلالة الأمر على كون الكف عن المأمور به منهياً عنه وليس هو المتنازع فيه بل النزاع فى أن الأمر بالشىء المعين كالسكون مثلا هل يستلزم عقلا النهى عن شىء كالحركة التى يصدق عليها أنها ما ليس بسكون أولا ، وقد يستدل بأن الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم إلا بترك ضده ، وهو إما الكف عن الضد أو نفى ضده وهو واجب لأنه مما لا يتم الواجب إلا به وهو معنى النهى عن النقيض وفيه بحث لأن النزاع فى أنه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج (قالت المعتزلة) أى بعضهم كأبى هاشم ومتابعيه خلافاً للبعض كعبد الجبار والبصرى وغيرهما (وأكثر أصحابنا) أى الشافعية كامام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشىء ليس نفس النهى عن النقيض ولا يتضمنه عقلا أيضاً وهو مختار المدقق ، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الآمر بالشىء عن نقيضه لامتناع النهى عن الشىء مع الغفلة عنه إذ النهى عن الشىء طلب الكشف عنه ولا بد من تصور المطلوب وهو الكف عن النقيض هاهنا فيكون متصوراً فيكون مفرداه وهو الكف والنقيض متصورين فالنقيض متصور ، وبالتالى باطل إذ (الموجب) للشىء (قد يغفل عن نقيضه) مثل أن يأمر الإنسان بشىء مع غفلته عن نقيضه (قلنا : لا) أى لا نسلم أنه قد يغفل عنه ، ومستنده ما قال (فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال) إذ المنع من النقيض الذى هو عبارة عن المنع من الترك جزء من الوجوب كما مر ، فالمفيد للوجوب متصور له ، والمتصور للكل متصور للجزء أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعلاء يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفى تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لا يلزم لكل فاعل أن يتصور ما صدر عنه بذاتياته على التفصيل ولو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع فى الذهول عن تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلا بالنسبة إلى قوله : اسكن. وسنزيد فى تحقيقه قوله (وإن سلم) يعنى إن سلمنا أنه قد يغفل عن النقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشىء نهياً عن النقيض يستلزم أن لا يغفل الآمر عن النقيض ، وأما قولكم : يمتنع النهى عن الشىء مع الغفلة عنه (فمنقوض بوجوب المقدمة) أى مقدمة الواجب

ثلاث مذاهب مشهورة ممن حكاها إمام الحرمين فى البرهان أحدها أن الأمر بالشىء هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثانى أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشىء فانه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً كما نقله شراح المحصول عن القاضى عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره الآمدى وكذا الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده فدخل فى كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لأنا إذا قلنا أن الأمر بالشىء نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدى وغيره والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه ألبتة واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل وأما الإمام فى المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال إن خالفت نهيى فأنت طالق ثم قال قومى فقعدت ففى الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعى فى الشرح الصغير وفى المسئلة اختلاف فى الترجيح مذكور مبسوطاً فى المهمات (قوله لأنه جزؤه) أى الدليل على أن وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضوعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وإنما ادعى الإلتزام وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل وممن نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه إذا قال السيد مثلا لعبده اقعد

فإنه لما جاز كون الأمر بالشىء أمراً بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهياً عن نقيضه على سبيل الالتزام كذلك . ويمكن تقرير دليلهم على وجه لا يرد عليه ما ذكره بأن يقال لو كان الأمر دالا على النهى عن النقيض مستلزماً له عقلا لكان الأمر بالشىء كالجلوس

فمعنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القيود أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأن المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلا أو الاضطجاع وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضد بين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتها فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذى يأمر قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه) لقائل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع إذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام فيلزم إما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الأمر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الأمر دالا على المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعى (قوله قالت المعتزلة) أى استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهى عن الشيء مشروط بتصوره ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولا وأجاب المصنف بوجهين * أحدهما لا نسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما

مثلا المتصور لكونه آمراً به متصوراً لكونه ناهياً عن نقيضه كالاضطجاع مثلا إذ التقدير أن النهى عن النقيض من مدلولات الأمر ولوازمه العقلية فيلزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهى عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط منعه الأول إذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وأنه منهى عنه أولا وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور نقيض المأمور به على تقدير تصور النهى عنه لا على تقدير النهى حتى

تقدم . الثانى سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فانه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى مالا يتم الواجب إلا به فانه واجب كما تقدم مع الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض قال : (المسألة السادسة — إذا نُسِخ الوُجوب بَقِيَ الجَوازُ خِلافاً للغَزالى لأنَّ الدَّالَّ على الوُجوبِ يتضمَّنُ الجوازَ والنَّاسِخُ لا يُنافيهِ فإنه يَرتفعُ الوُجوبُ بارْتفاعِ المَنْعِ منَ التَّركِ قيلَ : الجِنْسُ يَتقوَّمُ بالفَصلِ فيَرتَفع بارْتفاعِه قُلنا : لا وإنْ سُلِّم

يلزم ما ذكر (المسألة السادسة) قال الأكثرون (إذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافا للغزالى) وقال حجة الإسلام والحنفية أن الفعل بعد نسخ الوجوب لايبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله : (لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز) لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له دال عليه وهو قائم فكذا الجواز (والناسخ لاينافيه) إذ هو عارض غير معارض له إلا فى ارتفاع الوجوب ولايلزم منه ارتفاع الجواز (فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) إذ يكفى فى ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فان قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج فى الفعل والترك وهو مباين للوجوب فلا يكون جزءاً له قلنا المراد به هاهنا المعنى الأعم وهو الإذن فى الفعل فان (قيل) فهو على هذا جنس الوجوب والندب والإباحة لكونه تمام المشترك و (الجنس يتقوم بالفصل) لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصـــار الجنس فى النوع لاستلزامه حينئذ هذا الفصل وامتناع عدم عليه شىء منهما للآخر للزوم الاستغناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فتثبت عليه الفصـــل للجنس ويقوم هذا بذلك (فيرتفع) الجنس (بارتفاعه) أى الفصل للزوم ارتفاع المتقوم بارتفاع المفهوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو ارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شىء منهما علة ولايلزم الاستغناء لجواز ثبوت العلية فى الجملة ولو سلم الاستغناء فلا نسلم عدم تألف الماهية منهما وإنما يكون كذلك أن لو كانت حقيقية لا اعتبارية وإن أريد الأعم فالجنس علة ولايلزم الانحصار إذ ذاك فى الاستلزام وهو فى التامة على أن الجنس يستدعى فصلا من الفصول لامعيناً ليلزم الانحصار وهذا تحقيق قوله (قلنا : لا) أى لانسلم أن الفصل علة للجنس ومتقوم به وما ذكرتم فيه غير تام (وإن سلم) أن الجنس يتقوم بالفصل بناء على العلة لكن لا نسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجوز عند انتفاء فصل المنع من الترك أن

فيتقوم بفصل عدم الحرج) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي إنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفى وقال الإمام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنوياً على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً (قوله لأن الدال) أي الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لاالوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لاينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه وإذا تقرر أنه لاينافيه فتبقى دلالته عليه ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً لأنه إخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه (قوله قيل الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون إبطالا للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالي وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود

يقدم الجواز بفصل آخر (فيتقوم بفصل عدم الحرج) في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بأن المراد بالجواز المتنازع في بقائه الجواز بالمعنى الأخص المباين للوجوب بناء على أنه بقي بعد نسخ الوجوب الإذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز الأخص فلا يصح في إثباته الاستدلال بأنه جزء الوجوب لأن المستدل على بقائه الإذن في الفعل ، وعدم الحرج في الترك إنما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك واستدلت الحنفية بأن الجواز ثبت في ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان مافي ضمنه أقول

الحصة التى فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا وإليه أشار بقوله : يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهرى إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة فى وجوده فى الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال علته ، وفى ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتى جنس فصل وصاله ومن عيشتى ملزوم لازم قربه
أيوجـــد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافى الجواز . التقرير الثانى أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبقى ، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما واليه أشار بقوله (قلنا لا) أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الإمام وقال : انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور فى الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص ، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان ، والأحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر الثانى سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هـــذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان أحدهما : الحرج على الترك . والثانى : عدم الحرج فاذا زال الأول خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما : زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الأمر . والثانى : زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هى المندوب أو المباح ، هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ماقاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقى إما الإباحة أو الندب من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعيد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفى هذه المسئلة بحث دقيق ولعله يشير إلى شىء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص ، هل يبقى العموم من ذلك ما إذا وجد المنافى للفرض دون النفـــل ويتدرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك أشار إليه الغزالى فى الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشترى البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده فان الحوالة تبطل على الأصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمنـــافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسئلة قد أشار إليها الآمدى وابن الحاجب بقولها

المباح ليس بجنس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع قال (المسألة السابعة ـ الواجبُ لا يجُوزُ تركُهُ قالَ الكَعبيُّ : فعلُ المُباحِ تركُ الحَرامِ وهُوَ واجبٌ قُلْنا لا بَلْ به يحْصلُ وقالتِ الفُقهاءُ : يَجبُ الصَّومُ على الحائضِ والمَرِضِ والمُسافرِ لأنَّهمْ شَهِدوا الشَّهرَ وهُوَ

لا نسلم إذا كان المتضمن الكل ، وما فى ضمنه الجزء (المسألة السابعة) قال الجمهور (الواجب لا يجوز تركه) إذ من لوازم الوجوب المنع من الترك ، فلا يجتمع معه جواز الترك (قال الكعبى) قد يجوز تركه إذ (فعل المباح ترك الحرام) لأن فاعل المباح عند تلبسه به تارك للحرام ، فان سكوته ترك القذف وسكونه ترك القتل (وهو) أى ترك الحرام (واجب) فظهر أن المباح الجائز الترك واجب ، فينعكس إلى قولنا بعض الواجب هو المباح الذى يجوز تركه (قلنا : لا) أى لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد بالحمل هذا المعنى (بل) فعل المباح شىء (به يحصل) ترك الحرام ، وإن أريد أنه يحصل به ذلك فسلم وحينئذ يصير معنى الكبرى ، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو ممنوع إذ لايلزم من وجوب الشىء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به ، إذا أمكن حصوله بغيره ، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح ، وأيضاً الدعوى والدليل فى مصادمة الإجماع فلا يسمع * للإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين ، وأن الأول جائز الترك دون الثانى ، وهاهنا اعتراضات . الأول أن المنافاة إنما تتم ان لو لم يكن لشىء واحد جهتان وهاهنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين . الجواب ان الحقيقة الثابتة لاتصلح أن تكون من الجهات التى يصير به ممتنع الترك واجباً كما عرف . الثانى : وهو المنقول عن الخنجى ان مراد الكعبى كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم ، إذ هو فرد من أفراد الواجب الذى هو مايحصل به ترك الحرام . الجواب ان المخير يجب أن يكون واحداً من أمور معينة فان قيل يكفى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوبا أو مباحا قلنا لابد فى التعيين النوعى من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لا يكفى مجرد اعتبار شىء من الأعراض العامة ولو سلم فالنزاع فى جواز ترك الواجب عن أصله ، ولا نزاع فى جواز ترك كل من أفراد المخير إلى بدل . الثالث : ان تأويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلة الجواب انه ممنوع لبطلان دليلكم (وقالت الفقهاء) بعض الواجب يجوز تركه لأنه (يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) مع أنه يجوز لهم الترك إجماعا وإنما قلنا : الصوم واجب عليهم (لأنهم شهدوا الشهر وهو) أى شهود

موجبٌ وأيضاً عليهم القضاءُ بقدره قلنا : العذرُ مانعٌ والقضاءُ يتوقفُ على السببِ لا الوجوب وإلاّ لما وجبَ قضاءُ الظهرِ على من نامَ جميعَ الوقتِ) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما : الكعبي وأتباعه والثانية : الفقهاء فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب (قوله : قلنا لا) أى لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال فى الحاصل : لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبي وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم

الشهر (موجب) يعنى أن من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم والصغرى ظاهرة وأما الكبرى فلقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » (وأيضاً) يجب (عليهم القضاء بقدره) يعنى بقدر الصوم المتروك وذا يدل على وجوب الأداء قال الفنرى : وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالنوافل فلولم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء ولم يبين فائدة قوله بقدره والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلا عن المتروك لا المساواة فى القدر مشعر بالبدلية كما فى غرامة المتلفات فاذا ثبتت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدل الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربردى (قلنا) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وها هنا (العذر مانع) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كما لابد فى حصوله من وجود المقتضى لابد فيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن المقتضى لمانع مختص ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضى وجوب الأداء كيف (والقضاء يتوقف على السبب) أى سبب الوجوب (لا) على (الوجوب وإلا) أى وإن لم يكن متوقفاً على السبب بل على الوجوب (لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) لأن أداء الظهر لم يجب عليه فإن قلت : ما ذكر إنما يتم لو أريد

فى خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبى بالمباح لامعنى له . بل يجرى فى غيره حتى فى المكروه
ولأجل ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب : أنه لامخلص مما قاله
الكعبى مع التزام أن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأما الفقهاء فقال كثير منهم
يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين : أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود
الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » الثانى : أن القضاء يجب
عليهم بقدر مافاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الأول : أن
شهود الشهر إنما يكون موجباً للصوم عند انتفاء الأعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا
قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثانى : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ،
وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء
الظهر مثلا واجباً على من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهر فى حال نومه لامتناع
تكليف الغافل والإمام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى
المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولا وقوله : وقال الفقهاء هى
عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام فى المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير
من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لايجب على الحائض والمريض أصلا وأما المسافر
فيجب عليه صوم أحد الشهرين ، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما فى
خصال الكفارة هكذا قال فى المحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض أيضاً يجوز له الصوم
فيكون مخيراً وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك فى مريض يفضى به الصوم
لهلاك نفسه أو عضوه فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالى فى المستصفى فلو صام والحالة هذه
فيحتمل أن لايجزئه لأنه حرام ويحتمل تخرجه على الصلاة فى الدار المغصوبة قال :

الباب الثانى : فيما لابد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه . وفيه ثلاثة فصول :

(الفصل الأول : فى الحاكم

بالوجوب وجوب الأداء وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب
الأداء لانفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى النائم وإن لم يثبت وجوب الأداء قلنا هذا
مبنى على عدم انفصال أحدهما عن الآخر فى البدنى ، إذ النزاع فى جواز ترك وجوب أدائه
(الباب الثانى فيما لابد للحكم منه وهو) ثلاثة أشياء (الحاكم والمحكوم عليه و) المحكوم (به)
إذ الحكم خطاب ولابد له ممن يصدر عنه وهو الحاكم ومن مخاطب وهو المحكوم عليه ومن مخاطب
به وهو المحكوم به (وفيه) أى فى هذا الباب (ثلاثة فصول) إذ المناسب أن يذكر لكل منها
فصلا (الفصل الأول فى الحاكم) ولا نزاع فى أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله إلخ

وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين فى كتاب المصباح) أقول أركان الحكم ثلاثة : الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف فى هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الأول فى الحاكم وهو الشرع عند الأشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع (واعلم) أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته كقولنا إنقاذ الغرقى حسن وأخذ الأموال ظلماً قبيح وقد يراد بها صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى كونهما عقليين كما قاله المصنف فى المصباح تبعاً للامام وغيره وإنما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد

هو الله تعالى وإنما النزاع فى الحكم بأن هذا حسن واجب عند الله تعالى أو قبيح حرام عنده إلى غير ذلك (وهو) عند الأشاعرة (الشرع) أى المعرف الأحكام التكليفية وترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك النبى (دون العقل) وعند المعتزلة قد يكون العقل وهذا مبنى على اختلافهم فى أنه هل للعقل قبل ورود الشرع حكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى حتى يحكم بوجوبه أو حرمته أم لا ، ولكل من الفريقين حجج وشبه ثابتة فى علم الكلام والمصنف أحال تحقيق ذلك إلى كتابه الآخر بقوله (لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين فى كتاب المصباح) وأشهر ماذكروا فى بطلانهما وجهان الأول أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشىء من صفاته وجهاته حتى يحكم العقل قبل الشرع بحسنه أو قبحه بناء على تحقق ما به الحسن والقبح لأنهما لو كانا لغير الطلب أى أمر الشارع ونهيه من أحد الأمور المذكورة لزم أن لا يكون الطلب لنفس الطلب واللازم باطل أما الملازمة فلتوقفه حينئذ على ذلك الغير وما للشىء بالذات لا يتوقف على الغير وأما بطلان اللازم فلأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلى لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوباً عقلا فاذا حصل الطلب تعلق بنفسه المطلوب ، وفيه بحث إذ لا نسلم أن تعلق الطلب لا يتوقف على غير الطلب وكونه مستلزماً لمطلوب عقلا لا ينتهض على ذلك لأن معنى استلزامه للمطلوب عقلا أنه نسبة لا وجود لها بدون المنتسبين فهذا إنما يدل على توقفه على المطلوب لا على عدم توقفه عليه وأيضاً توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب أمر ضرورى ونفيه مكابرة الثانى أن فعل العبد اضطرارى فلا حسن فيه ولا قبح وفاقاً أما عندنا فلأن العقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على مالا اختيار فيه وأما عندكم فلأن الحسن

وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً وإنما الخلاف فى أن العقل هل هو كاف فى معرفته أم لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قرره فى كتاب المصباح فإن اللائق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح ٭ بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو الاضطرارى وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الإتفاقى وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح

والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه العالم واما أنه اضطرارى فلأنه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر وإن كان جائز الطرفين فإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوى الحالتين فهواتفاقى غير موصوف بالحسن والقبح عقلا كالاضطرارى وإن افتقر فمع المرجح إن لزم فاضطرارى وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل واعترض عليه المعتزلة بوجوه الأول أنه تشكيك فى الضرورى للتفرقة الضرورية بين حركتى الأخذ والرعشة الثانى النقض بفعل البارى الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصــــلا لعدم وقوع التكليف لغير المختار فلا حسن ولا قبح شرعا الرابع أن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار ويلزم الفعل حينئذ بالاختيار ولا نسلم اضطراريته إذ استواء الطرفين فى المختار بالنظر إلى القدرة فوجب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لاينافيه وأجيب على الأول بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر فى الاختيارى وعن الثانى بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بحدوث الفعل فى وقته فيلزم الفعل معه فيه ولا يكون اضطرارياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة الحدوث ولو ســـلم فرجحه ذات الله تعالى وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعـــل كاف فى الشرعى وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التكليف عقلا لما كلف وعن الرابع بأن ماوجب به الفعـل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعـالى ابتداء أو بالإرادة لم يكن العبد مستقلا به فيقبح التكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل البارى تعالى تعلق الإرادة القديمة لما لم يناف كونه اختيارياً فلزوم فعل العبد مع اختياره الحادث غير مناف لذلك أيضاً عادة وذلك أن اختياره يحتاج إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل وهذا لايخرج اختيار العبد عن كونه سبباً واحتجت

إن كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطرارياً وإن كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح فان كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت أن أفعال العبد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة فى المبسوطات

قال : (فرعان على التنزُّلِ ، (الأول) شُكْرُ المُنعِمِ لَيسَ بِواجِبٍ عقلاً إذْ لا تعذيبَ قبلَ الشَّرعِ لقولِه تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعذِّبِينَ حتَّى نَبْعثَ رسُولاً » .

المعتزلة بأن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بديهة للمتشرعين وغيرهم وبأنهما لو كانا بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المتنبى لأن الحسن حينئذ يكون بفعله أو حكمه وبأنه يلزم أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع والجواب عن الأول منع بداهتهما بالمعنى المتنازع فيه الذى مر فى تفسيرهما وعين الثانى بأنه يجوز أن يقبح لمدرك آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين وعن الثالث التزام عدم القبح بمعنى المنع من قبل الله تعالى وإن أريد معنى آخر فلا يضرنا

(فرعان على التنزل) أى هاتان مسئلتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبح العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلا ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع فمعنى التنزول التكلم فيها بعد تسليم أصلهم الفرع (الأول شكر المنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمنعم المنعم الحقيق يعنى شكر البارى تعالى عند الأشاعرة واجب شرعا و (ليس بواجب عقلا) فلا إثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبى خلافاً للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار اليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أى لو وجب عقلا قبل البعثة لعذب الله تاركه والتالى باطل (لقوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) أى نبياً مرسلا إلى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه ، فنفى التعذيب إلى زمان البعثة فهو منفى قبلها وأما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب قال المراغى لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه أقول لا نسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقيل إن الملازمة إلزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية وقال بعضهم يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لأن جواز العفو لا ينافيه قال الفنرى الملازمة حينئذ مسلمة لكن

وَلأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ لَوَجَبَ إِمَّا لِفَائِدَةِ الْمَشْكُورِ وَهُوَ مُنَزَّهٌ أَوْ لِلشَّاكِرِ فِى الدُّنْيَا وَإِنَّهُ مَشَقَّةٌ بِلَا حَظٍّ أَوْ فِى الْآخِرَةِ وَلَا اسْتِقْلَالَ لِلْعَقْلِ بِهَا . قِيلَ يَدْفَعُ ظَنَّ الضَّرَرِ الْآجِلِ

نفى التالى ممنوع إذ الآية تدل على نفى وقوع العذاب لا على نفى جوازه أقول يمكن دفعه بأن معنى الآية إنما ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة إذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى هذا المعنى كما فى قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو أريد الوقوع لقيل وما نعذب كما ذكر أهل السنة فى مثل لا ترانى ولست بمرأى يؤكده ما ذكره الزمخشرى فى الكشاف أن معناه ماصح مناصحة تدعو اليها الحكمة أن نعذب قوما إلا بعد أن نبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة وأما الاستدلال بالآية على نفى جواز التعذيب بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل للزوم خلاف أخبار الله فمغالطة حلها بمنع الملازمة وإنما يكون لو لم يمتنع بالغير لجواز لزوم المحال بناء على هذا الامتناع وأول البعض الآية بأن المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من إطلاق الجزئى لإرادة الكلى أو حتى نبعث رسولا باطنا وهو العقل أو ما كنا معذبين بترك الشرائع التى لا سبيل اليها إلا التوقيف ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر قال الفنرى المراد من العذاب المذكور فى الآية العذاب الدنيوى بدلالة السياق والواجب هو الذى يترتب عليه العذاب الأخروى فأين أحدهما من الآخر أقول يمكن دفعه بأن الآية لما دلت على أنه لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قبل تنبيههم بإرسال الرسول فدلالتها على أن لا يوصل اليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى والوجه الثانى ما أشار اليه قوله (ولأنه) أى شكر المنعم (لو وجب) عقلا (لوجب) إما لا لفائدة وهو عبث أو لفائدة فهو حينئذ (إما لفائدة المشكور) وهو الله تعالى وهو باطل للزوم احتياجه تعالى اليها واستكماله بها (وهو منزه) عن ذلك (أو) لفائدة (للشاكر) أى العبد إما (فى الدنيا) وهو باطل أيضا لأن من الشكر فى الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية (وإنه مشقة) وتعب ناجز (بلا حظ) للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة دنيوية (أو فى الآخرة) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة (ولا استقلال للعقل بها) واعترض على هذا الوجه و (قيل) انا نختار أن الفائدة للعبد فى الدنيا وهى أن الشكر (يدفع ظن الضرر الآجل) لما مر من احتمال العقاب بتركه ولا شك أنه من أعظم الفوائد لا يقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال لأنا نقول الغالب خطور هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه إذا تصور ما عليه من النعم

قلنا قد يتضمنه لأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه وكالإستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه ولأنه ربما لا يقع لائقا قيل : ينتقض بالوجوب الشرعى قلنا إيجاب الشرع لا يستدعى فائدة ﴾

أقول لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم من إبطالها إبطال وجوب شكر المنعم عقلا وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة قال فى المحصول لكن جرت عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم فى هذين الفرعين بخصوصها لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع إلى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين بإخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك فى القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسمى بذلك لأن فيه تكلف الانتقال من مذهبنا الحق الذى هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض (واعلم) أنه

الجسام التى لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر ويعاقبه على تركه (قلنا) فى الجواب عن الاعتراض بأنا لا نسلم أن الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم فى أكثر الناس ولو سلم فمعارض بخوف العقاب على الشكر لأن الشكر (قد يتضمنه) أى ضرر الآجل (لأنه) أى الشكر (تصرف فى ملك الغير بغير إذنه) فإنما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه ربما يؤدى إلى استحقاق العقاب (و) لأنه (كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه) وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويعم العباد وهباً فتصدق عليه بلقمة خبز يطفق بذكرها فى الجامع والمحافل ويشكره عليها فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا هذا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه الملك مما أنعم الله تعالى به على العبد بالنسبة إلى الله تعالى حقير (ولأنه) أى الشكر (ربما لا يقع لائقاً) أى على النسق اللائق والطريق المرضى لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فإن قلت المواظبة على الخدمة أنجى وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة قلنا لانسلم ذلك هناك بل ذلك إنما هو بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسوءه الاعراض قوله (قيل) نقض إجمالى للدليل المذكور وهو أن يقال دليلكم (ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى لو صح دليلكم لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة والثانى عبث وعلى الأول هى عائدة إلى الله أو إلى العبد الخ (قلنا) لانسلم أنه لو وجب لوجب لفائدة كيف و (إيجاب الشرع) حكما (لا يستدعى فائدة) بناء على أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالأغراض وما قيل من أن الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع

المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل فى الفرع الأول وأما الفرع الثانى فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من إبطان الدليل المعين إبطال المدلول (الفرع الأول) أن شكر المنعم لا يجب عقلا خلافاً للمعتزلة والإمام فخر الدين فى بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارى سبحانه وتعالى والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفى هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه إشعار بذلك وأيضاً فان الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفى التعذيب وعدم الوجوب إلزامية وعلى الأول حقيقية وبرهانية ولك أن تقول هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب لا فى شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل والمعتزلة أيضا هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل وأما الدليل الثانى وهو الدليل العقلى فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث والعقل لا يوجب العبث ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور وهو البارى سبحانه وتعالى لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والبارى تعالى منزه عن ذلك ولا إلى الشاكر فى الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا فى الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة فى الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور فى القسم الأخير فى كلام الإمام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة فى عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلمنا قال الآمدى فى الأحكام فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر فى الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفى حصول فائدة

بأنه إن أريد بالعبث الخالى عن الغرض فهو استدلال بالشىء على نفسه وإن أريد غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه وعلى أصل الجواب نظر لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا وإحساناً لا إيجاباً كما هى عند المعتزلة كما سيجىء فى القياس فالأولى

مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً فى حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتآكلة (قوله : قيل يدفع ظن ضرر الآجل) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة وإن تركته فقد يكون أوجبه على فيعاقبنى عليه فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضاً فيكون الخوف حاصلا على فعله كما أنه حاصل على تركه وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم يثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة * الثانى أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه فى المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهى إلى المتناهى أكثر من المتناهى إلى غير المتناهى * الثالث أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ونسق غير موافق (قوله : قيل ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضى أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً فانه يقال إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إما لفائدة أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم

أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع إلى العبد فى الآخرة وهو أخبر الشارع عنها واستدلت المعتزلة بوجهين أحدهما أن وجوب شكر المنعم تقضى به البديهة فما ذكر فى نفسه تشكيك فى الضرورى والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة إلى منعم يسره الشكر الثانى أن من الشكر النظر فى المعرفة بالإجماع والمعرفة واجبة عقلا وهى لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب فالشكر فى الجملة كذلك أما وجوب المعرفة عقلا فلأنه لولاه لزم إفحام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعا فانه لو قال الرسول انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فله أن يقول لا أنظر

لكنه يجب إجماعاً فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا والجواب أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه فى العقل هكذا قال فى المحصول فتبعه المصنف هنا وفى مواضع أخرى لكنه نص فى القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحساناً وهذا يقتضى أن الله تعالى لايفعل إلا لحكمة وإن كان على سبيل التفضل وهو ينافى المذكور هنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعى لفائدة فى الآخرة لأنا علمناها بأخبار الشارع وهذا لايأتى فى الوجوب العقلى كما تقدم « فائدة » قال الآمدى هذه المسئلة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال (الفرع الثانى —

فيهاحتى يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أويقول لا يجب على حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى أنظر وأنا لا أنظر وهذا حق لادفع له وهو معنى الإفحام والجواب إما أولا فلأنه مشترك الالزام لأن وجوب النظر مع كونه عقلياً عندكم متوقف على مقدمات نظرية وهى أن النظر مفيد للعلم مطلقاً وفى الالهيات خاصة وأن المعرفة واجبة وأن النظر طريق اليها وأن لاطريق سواه وأن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لايثبت إلا بأنظار دقيقة لاختلاف العقلاء فيها وإن كان كذلك فللمكلف أن يقول لايجب على النظر ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لايجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وأما ثانياً فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف لأن معنى الافحام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق فى حله أن يقال إن قوله لايجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع فاسد لأن النظر إنما يكون للعلم بالشىء وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه فى نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به بل الأمر بالعكس وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز فى هذه الصورة للضرورة وأبطله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن لايفهم الخطاب وهاهنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلم أنه مكلف (الفرع الثانى) الفعل إما اضطرارى أواختيارى والاول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لاحرج فى فعله وعنو به ما لا يكون تركه مقدوراً كالتنفس مثلا قال الفنرى إلا عند من يجوز التكليف بالمحال أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لايجوز مع أن الواقع الجواز فستقيم وإن أراد ثبوت الحظر ففيه نظر لوقوع التكليف بالمحال حينئذ

الأَفْعالُ الإِخْتِيارِيَةُ قَبْلَ البِعْثَةِ مُباحَةٌ عِنْدَ البَصْرِيَّةِ وَبَعْضِ الفُقَهاءِ مُحَرَّمَةٌ عِنْدَ البَغْدادِيَّةِ وَبَعْضِ الإِمامِيَّةِ وابنِ أَبِي هُرَيْرَةَ وتوَقَّفَ الشَّيْخُ والصَّيرفيُّ وفَسَّرَهُ الإِمامُ بِعَدَمِ الحُكْمِ والأَولىٰ أَنْ يُفَسَّرَ بِعَدَمِ العِلْمِ لأَنَّ الحُكْمَ قَدِيمٌ عِنْدَهُ

وهو باطل اتفاقاً والثانى أى (الأفعال الاختيارية) للعباد (قبـــل البعثة) وورود الشرع (مباحة عند البصرية) أى معتزلة البصرة (وبعض الفقهاء) الحنفية والشافعية (محرمة عند البغدادية) أى معتزلة بغداد (وبعض الإمامية) من الشيعة (و) أبى على (ابن أبى هريرة) من الشـافعية (وتوقف الشيخ) أبو الحسن الأشعرى (و) أبو بكر (الصيرفى وفسره) أى توقفهما (الإمام بعدم الحكم) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع فحيث لاشرع لاحكم وقال صاحب الحاصل هو الحق قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم الثانى أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزل وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلا وإليه أشار الخنجى الثالث ماذكر القرى من أنه ينافى ماذكر فى المحصول المراد بالتوقف أن لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة الرابع ما قال المصنف (والأولى أن يفسر) أى التوقف (بعدم العـــلم) أى بأنا لا ندرى أن هناك حكما أى تعلقه أولا وإن كان فلا ندرى أو هو إباحة أولا إذ هذا التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك (لأن الحكم قديم عنـــده) فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم من الأحكام ولا ثبوته لا الحكم بعدم الحكم أو احتباس النفس عن القول بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلا ولا يجب إرادة الشك فى جميع موارد استعمال التوقف وعن الثانى بأن ماذكره ليس باحتجاج على المعتزلة بل بيان جهة عدم الحكم بالحكم أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت الحكم عند الشيخ بالسمع لاغير وعلى تقدير التنزيل لم يقم عنده دليل هنا حكم بأن لا حكم بمعنى خطاب الله أو تعلقه قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمـــة حكما وعن الثالث بأنا لا نسلم المنافاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه ومقتض لعدم الحكم بثبوته وعن الرابع بما قيل لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلقه كما فى قولهم حصل الحل بعد مالم يكن بناء على أنه لو تعلق قبل البعثة بأفعالهم لكلفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل أو

(ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال) أقول هذا هو الفرع الثانى من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان عن التنزل وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً قال فى المحصول إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهى مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على ابن أبى هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأبو بكر الصيرفى من الشافعية إلى أنها على الوقف واختاره الامام فخر الدين وأتباعه فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الأصل فى المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى فى الأحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى الأفعال التى لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب وإلا فهو

الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال والمصنف دفع هذا بقوله : (ولا يتوقف تعلقه) أى الحكم (على البعثة) أى لا نسلم أن تعلق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف مالا يطاق ولا ضير فيه (لتجويزه) أى الشيخ (التكليف بالمحال) أقول اللازم وقوعه هو باطل بالاتفاق والنزاع فى الجواز وقال الخنجى فيه نظر اما أولا فلأن التعليق يتوقف عليها لقوله تعالى : «وما كنا معذبين» الآية وإما ثانياً فلأنه كلام على السند أجاب الفنرى عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامى على مذهب الشيخ فلا يندفع باقامة دليل على خلافه أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلقه عنده وكذا تجويزه التكليف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامى على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلق الوجوب والحرمة كالاباحة مثلا وبهذا خرج الجواب عما قيل لو تعلق قبلها لكفوا مع عدم شعورهم الخ والجواب عن الثانى بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر أو عدم

المندوب وما يقضى العقل بقبحه إن لحق فاعله الذم فهو الحرام وإلا فهو المكروه (قوله : وفسره الإمام) أى فسر الإمام فخر الدين هذا التوقف الذى ذهب إليه الشيخ (بعدم الحكم) أى لا حكم فى الأفعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه فى هذا فقال الأولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لها حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم قديم عند الأشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير فى قوله عنده يعود إلى الأشعرى وفى بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام وهو مردود لأن تفسير القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائلة لا قاعدة مفسرة ثم إن المصنف استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الإمام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب فى قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه ، والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعرى لجواز التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال ، وهو جائز على رأيه كما سيأتى هذا حاصل كلام المصنف فأما قوله : وفسره الإمام بعدم الحكم فممنوع ، فان عبارته فى أول هذه المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأنا لا ندرى هل هناك حكم أم لا وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شىء من هذه الاحتمالات التى نقلها ثم إنه فى آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم . فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة هذا لفظ الإمام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف فى هذا الغلط ، هو صاحب الحاصل فانه قال فى اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر بأنا لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والأولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة للمراد لأنها تحتمل ثلاثة أمور أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثانى أن نعلم أن هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكما ولكن نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بتعينه أو بتعلقه فأما الأول : فلا يصح إرادته . وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذى حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته وأما قوله

تعلقه وهو كذلك لأنه لو كان لكان اللزوم التكليف بالمحال على تقدير التعلق لانتفاء مانع آخر وهو جائز عنده ، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ إبطال لأحد شقى ترديد المراد لا كلام على السند إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لانتفاء ما يوجبه قبل البعثة

ولا يتوقف تعلقه الخ ، فضعيف لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقا على البعثة لأنه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : وما كنا معذبين الآية ثم إن هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما فى تكليف الغافل قال : (احتَجَّ الأوَّلون بأنَّها انتِفاعٌ خالٍ عَنْ أمارةِ المَفسدَةِ وَمضرَّةِ المالِكِ فتُباحُ كالاستِظلالِ بجدارِ الغَيْرِ والاقتِباسِ مِنْ نارِه وأيْضاً المآكلُ اللَّذيذةُ خُلِقَتْ لغَرَضِنا لامتِناعِ العَبَثِ واستِغنائِه وليْسَ للإضْرارِ اتِّفاقاً فهوَ للنَّفعِ وهُوَ إمَّا التَّلذُّذ أوْ الاغتِذاء أوْ الاجتِنابُ معَ المَيْلِ أوْ الاستِدلالُ وَلا يَحْصُلُ إلاَّ بالتَّناوُلِ وأجيبَ عنِ الأوَّلِ بِمَنْعِ الأصْلِ

(احتج الأولون) أى بعض الفقهاء والبصرية المبيحون قبل البعثة (بأنها) أى الأفعال الاختيارية كشرب الماء مثلا (انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره) والنظر فى مرآته بغير إذنه (وأيضاً) احتجوا بوجه آخر وهو أن يقال (المآكل اللذيذة) التى خلقها الله تعالى لابد وأن تكون (خلقت لغرضنا) أى لغرض عائد إلينا لأنه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد إليه وكل منهما باطل (لامتناع العبث واستغنائه) عن غرض يستكمل به والأولان يستلزمان الأخيرين فامتنعا بامتناعهما فتعين الأول وهو أن يكون لغرضنا وحينئذ خلقها إما للاضرار أو النفع (وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو) أى النفع (إما) دنيوى وهو (التلذذ أو الاغتذاء أو) دينى عملى وهو (الاجتناب) عنها لأجل ثواب الآخرة (مع الميل) أى ميل النفس إلى أكلها (أو) دينى علمى وهو (الاستدلال) بتشهى طعومها على كمال قدرة الصانع تعالى (ولا يحصل) شىء من المذكورات (إلا بالتناول) فيكون التناول مباحاً بل محتاجاً إليه ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلأنه إنما يستحق الثواب أن لو دعت النفس إليها وذلك بعد التناول وأما الثالث فلأن الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهى موقوفة على التناول فعلم أن الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مأذون فيه فكذا ما توقف عليه وأدنى درجات الاذن الإباحة (وأجيب عن الأول بمنع الأصل) أى لا نسلم أن الحكم أى الإباحة ثابتة فى المقيس عليه ، وهو الاستظلال المذكور ونحوه

وعلية الأوصاف والدوران ضعيف وعن الثانى أن أفعاله لا تعلل بالغرض

إن أريد بالاباحة الإباحة العقلية كيف وثبوتها فرد من أفراد المتنازع فيه وإن أريد الشرعية فسلم ولايلزم المطلوب (و) أجيب أيضاً بمنع (علية الأوصاف) لو سلم ثبوت الحكم المتنازع فيه فى الأصل لكن لانسلم أن الامتناع الخالى عن أمارة المفسدة ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة ولما كان هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة دائر مع تلك الأوصاف وجوداً وعدماً لأنه كلما وجد شىء شأنه كذلك وجدت الإباحة وكلما انتفى انتفت والدوران يدل على علية المدار للدائر دفعه بقوله (والدوران ضعيف) وبتقدير دلالته على العلية لانسلم دلالته عليها فى العقليات كما سنحققه وقد يستدل على بطلان قول المبيحين بأنه إن أريد الاباحة أى لاحكم يخرج فى الفعل والترك فسلم وإن أريد ثبوت خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل لم يستقم إذ النزاع فى الأفعال الاختيارية التى لاحكم للعقل فيها بحسن أوقبح فى حكم الشارع فان قلت ظاهر عبارة المصنف أعم قلنا نعم ولكن المراد ماذكر لما اشتهر بين القوم من أن المعتزلة قسموا الاختيارية إلى مالا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع وإلى ماله حكم بأحدهما وانهم تشعبوا فى الأول إلى ثلاثة مذاهب الإباحة والحظر والوقف عليهما وقسموا الثانى إلى الأقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فهو إما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فمباح وفى الاستدلال نظر إذ المنقول عنهم انهم أرادوا بعدم حكم العقل فى الفعل أنه لايدرك فيه جهة حسن أو قبح وهذا لاينافى أن يحكم على الاجمال نظراً إلى الدليل كذا ذكر الفاضل (و) أجيب (عن الثانى) وهو قوله وأيضا المآكل الخ (أن أفعاله) أى الله تعالى (لاتعلل بالغرض) والمفهوم من كلام الجاربردى أن هذا سند للمنع أى لانسلم ان خلق المآكل لغرض كيف وفعله غير معلل أقول هو خارج عن التوجيه لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض لدليله ولا إقامة دليل على خلاف ما أقام عليه والفنرى دفع قولهم يلزم العبث بما أسلفناه وهو لايجدى فى توجيه كلام المصنف إذ هو لايتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقال عندنا دليل ينافى ما أثبت دليلكم وهو أن خلق المآكل فعل الله تعالى ولا شىء من فعله بمعلل بالغرض فخلقها لا يكون لغرض فالمذكور كبرى الدليل المطوى صغراه غاية ما فى ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى لشهرته وهو أن القادر الحكيم إذا فعل لغرض فان لم يكن حصوله أولى به من عدمه امتنع

وإن سُلِّمَ فالحصر ممنوع وقالَ الآخرُون تصرُّفٌ بغير إذنِ المالكِ فيحرُمُ كما في الشاهدِ وردَّ بأنَّ الشَّاهدَ يتضرَّرُ به دُون الغائب) أقول احتجت المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفاكهة مثلا انتفاع خال عن امارات المفسدة لأن الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لأن مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحاً قياساً على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه فانه أبيح لكونه انتفاعا خالياً عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدما دل ذلك على أنها علة لها لأن الدوران يدل على العلية ثم أن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها في مسئلتنا فحكمنا باباحتها وإنما قال عن إمارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة في القبح إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الامارة فأما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وإن سلم دون الحائط المستقيم وإن وقعت عليه والتمثيل باقتباس فاسد لأن الاقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً قال الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك المقياس يقال قبست منه نارا أقبس قبساً فأقبسني أي أعطاني منه قبساً وكذلك اقتبست منه نارا هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وإنما ذكره صاحب الحاصل

الفعل وإلا لكان عبثاً وسفهاً وإن كان أولى به لزم الاستكمال واعترض بجواز أولوية حصوله بالنسبة إلى العبد فلا يكون عبثاً أي خالياً عن الأولوية مطلقاً. وأجيب بأن كونه أولى هل يكون أولى به تعالى أم لا فيلزم الاستكمال عن الأول والعبث على الثاني وفيه نظر إذ لزوم العبث على الثاني ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه قوله (وإن سلم) يعنى إذا سلم أن فعله لغرض (فالحصر) أي حصر الأغراض فيما ذكر (ممنوع) لم يجوز أن يكون لغرض آخر يرجع الينا ولا يتوقف على فعلنا (وقال الآخرون) أي المحرمون وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الاختيارية (تصرف) في ملك الغير (بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد) هذا الاستدلال بمنع الأصل أي لا نسلم أن الحرمة ثابتة في الشاهد ان أريد العقلية المتنازع فيها وان أريد الشرعية لم يثبت المطلوب وبالفرق (بأن الشاهد) وهو العبد (يتضرر به) أي بذلك التصرف (دون الغائب) وهو الله تعالى لتعاليه عن التضرر وحينئذ جاز كون التضرر علة الحرمة في الشاهد فلما انتفت في الغائب انتفت الحرمة قال الأستاذ الأسفرايني من ملك بحراً لاينزف واتصف بنهاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر

فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستظلال فليس مجمعاً عليه بل فيه خلاف فى مذهبنا حكاه الإمام فى النهاية فى كتاب الصلح فى الجدار لمالكين يقع فينفرد أحدهما ببنائه * الدليل الثانى ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا إذ لو كان لا لغرض ألبتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع إليه لكان مفتقراً إليه والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع إما أن يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً عملياً كالاستدلال بها أى يتشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال فى الحاصل وذلك كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثانى والرابع : فواضح وأما الثالث : فلأن ميل النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض فى خلقها هو التناول لأنا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور فى الأربعة وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فينتج أن الخلق لأجل التناول وإذا كان كذلك كان التناول مباحاً (واعلم) أن ذكر الاغتذاء فى هذا التقسيم مفسد لأن الاغتذاء لا يحرم قطعاً لكونه مضطراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه فى أول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة لاجرم ان الإمام لم يذكر هذا القسم فى المحصول ولا فى المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله : وأجيب عن الأول) أى الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين * أحدهما لانسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لأنه فرد من أفراد المسئلة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لافيما

ناجز وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلا عن الإباحة وليس يحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعا به عند الفعل وقد يستدل على بطلان التحريم بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال وبأنه أريد بالحرمة بخطاب الشرع بذلك فلاشرع وإن أريد حكم العقل بحرمته فى حكم الشارع فالمفروض أنه لاحكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع ورد الأول بأن كلامنا فيما لاحكم للعقل فيه ولانسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً والثانى بمثل [1] مامر على الاستدلال على بطلان قول المبيحة (تنبيه) على الجواب عن سؤال تقريره أن الأفعال قبل الشرع إن كانت ممنوعة

---

[1] وهو أن ذلك تصرف فى ملك الغير بلا إذنه .

بعيد ◦ الثانى سلمنا إباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة فى إباحته هو هذه الأوصاف وهو الانتفاع الخالى عن إمارة المفسدة ومضرة المالك والقياس إنما يصح عند اشتراكهما فى العلة فان قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أى متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدمت عدمت ، فدل ذلك على أنها هى العلة فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشىء الذى دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى فى القياس لأن الراجح أنها لا تفيد القطع بل الظن ، وفى هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : بمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله : وعلية الأوصاف أى وبمنع علية الأوصاف ، وهى كونها علة وقوله : والدوران ضعيف جواب عن سـؤال مقدر . قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد ، إذ لاتصرف فيه ألبتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال : ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ولاضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه مما لاضرر فيه ألبتة (قوله وعن الثانى) أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم : إن الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين ◦ أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض ، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقاً ونفى التعليل بالغرض ، أى لانسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا ، كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لانسلم صحة إطلاق الغرض فى حق الله تعالى ، وإن كان فعله لابد فيه من مصلحة لنا ◦ الثانى سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور فى الأربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتازع فنقول : يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة ، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام فى هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لالمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشىء منهما وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للأضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذى ذكره الإمام قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع مايصلحه ثم أجاب بجوابين أحدهما : منع الحصر كما تقدم والثانى أنه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير حال التكليف كالواقع فى حال الصغر أو السهو ، ونحن لانسمى فعل غير المكلف مباحاً فتلخص من هذه الأجوبة كلها أن تقول لانسلم أنه خلقها لغرض سلمنا ذلك لكن لانسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو

. . . .

الإضرار كالسموم سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر فى الأربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (وقوله : وقال الآخرون) يجوز فيه فتح نحائه وهو ظاهر وكسرها لأنه قسيم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف فى ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الإباحة وهو القياس على الاستظلال والأول أحسن قال : (تنبيه - عَدمُ الحـرْمةِ **لا يوجبُ** الإباحـةَ لأنّ عدَم المَنْعِ أعمُّ منَ الإذْنِ) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعا منها فتكون محرمة وإلا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفى والإثبات وأجاب عنه فى المحصول بوجهين . أحدهما : أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة فسقط السؤال والجواب . الثانى : وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما قولكم إن كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم إذا لم تكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم فإنه ليس ممنوعا منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحا لأن المباح هو الذى أعلم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج فى فعله ولا فى تركه . فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الإباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الأخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الإباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لأن المراد من الإباحة فى هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهى عدم المنع لا الإباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الإذن (واعلم) أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إيراده وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين : أحدهما : أنه لم يصرح باختيار الوقف . الثانى : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام فى الحقيقة

عنها كانت محرمة ، وإن لم تكن كذلك فهى مباحة . وأما ما كان من القول بالتوقف بمعنى أن لا حكم باطل والجواب أنا نمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف و (عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عـدم المنع) من الفعل الذى هو عدم الحرمة (أعم من الإذن) فى الفعل والترك الذى هو الإباحة لشموله إياها ، والوجوب والندب والكراهة فيكون عدم الحرمة والمنع أعم من الإباحة فكيف يكون مستلزماً لها لعدم استلزام العام الخاص أقول يقال عليه ان عدم الحرمة مستلزم مطلق الإذن بمعنى عدم الحرج فى

لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط فى نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم قال : (الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى — أنّ المَعْدومَ يجوزُ الحُكْمُ عَليهِ كما أنّا مَأمورُون بحُكمِ الرَّسولِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ قيلَ : الرَّسولُ قدْ أخبرَ أنّ منْ سيُولد فإنّ الله تعالى سيأمُرُه قُلْنا : أمرُ اللهِ تعالى فى الأزل معْناهُ أنّ فُلاناً إذا وُجِدَ فهُوَ مأمورٌ بكَذا قيلَ : الأمرُ فى الأزلِ ولا سَامعَ ولا مأمورَ عبث.

الفعل من غير تعرض بالخصوصيات وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع فى حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعلق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج فى الفعل أو الطرفين لا فى حكمه بمجرد عدم الحرج لتحققه فى فعل البهيمة ، مع أنه لا يسمى مباحاً (الفصل الثانى فى المحكوم عليه) أى فيما يتعلق بالمكلف (وفيه مسائل) المسئلة (الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه) لا بمعنى الخطاب المنجز بأنه يؤمر بأن يأتى بالفعل فى الحال فان الصبيان والمجانين غير مأمورين ، فكيف يجوز ذلك فى المعدوم وهو أسوأ حالا منهما بل بمعنى أن الشخص الذى سيوجد سيتعلق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ، وعليه الأشاعرة دون المعتزلة ، واستدل عليه بقوله : (كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام) يعنى لو لم يجز الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول واللازم باطل إجماعا أما الملازمة فلأنا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام ، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فان (قيل) لا نسلم أنا مأمورون حال العدم بحكم بل (الرسول قد أخبر أن من سيولد) ويصير مستعداً للخطاب (فإن الله تعالى سيأمره) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا آمراً (قلنا أمر الله تعالى فى الأزل) أيضاً كذلك إذ (معناه أن فلاناً إذا وجد) وصار مستعداً (فهو مأمور بكذا) كما قلتم فى أمر الرسول . فإذا جاز ذلك فى هذا ، فليجز مثله فى أمر الله تعالى فان (قيل : الأمر) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال فى حقه تعالى دون الرسول عليه السلام ، وذلك لأنه تعالى إما أن يخاطب به نفسه أو غيره . والأول باطل إذ الخطاب (فى الأزل ولا سامع) غيره (ولا مأمور عبث) فإن من يجلس فى دار ويأمر بأوامر مختلفة ، ويخبر بأخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً ، وكذا الثانى لأنه ما كان فى

بخلافِ أمرِ الرَّسولِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ قُلنا : مبنى على القُبْحِ العقلىِّ ، ومع هذا فلا سَفَهَ فى أنْ يكونَ فى النَّفسِ طَلَبُ التَّعلُّمِ من ابنٍ سيُولدُ) أقول لما فرغ من الكلام فى الحاكم انتقل إلى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى فى جواز الحكم على المعدوم ولنقدم عليه مقدمة فنقول : اختلفوا فى معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال وقالت الحنابلة : كلامه تعالى عبارة عن الحروف والأصوات وهى قديمة وأنكروا كلام النفس وقال الأشعرى وأتباعه : أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر ونداء وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً أوصاف لا أنواع كما أن الجوهر فى نفسه واحد وإن كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للأعراض إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلى كما بيناه لزمهم أن يقولوا : ان الأمر والنهى ثابتان فى الأزل ، وليس ثم مأمور ولا منهى فلذلك قالوا : المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هى عبارة المصنف وهى أحسن من قول الإمام : المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لأن الحكم أعم قال فى المحصول ، وليس معنى كون المعدوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه لأنه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً فى الحال ثم إن الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الأمر هذا لفظه وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجدوا تهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وأنكره سائر الفرق لنا أن

الأزل من يؤمر أو يخبر لينقل الينا (بخلاف أمر الرسول) فإن هناك وجد حينئذ من سمع منه ونقل إلينا (عليه الصلاة والسلام قلنا) ما ذكرتم من لزوم العبث والسفه (مبنى على) قاعدة (التقبح العقلى) وقد أشرنا إلى بطلانه فيما سلف (ومع هذا) أى مع كونه مبنياً على ما ذكر (فلا سفه) إذ أمر الله تعالى فى الأزل ليس التلفظ بصيغة افعل حتى يكون بدون المخاطب عبثاً ، بل هو الطلب القائم بذاته تعالى ، ولا امتناع فى تحققه مع عدم المأمور إذ لا سفه (فى أن يكون فى النفس طلب التعلم من ابن سيولد) فكذا هنا ، وتمسكت المعتزلة بأن جواز الحكم أو الأمر للمعدوم فى الأزل فرع قدم الكلام بأقسامه ، وهو باطل من وجوه : الأول

الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك فى حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره إما بالوحى أو بالاجتهاد، وليس هو بمنشىء الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم . فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم فى أمر الله تعالى ، والجواب أن أمر الله تعالى فى الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم أن كون الأمر معناه الاخبار نقله فى المحصول والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله فى الكتابين المذكورين فى أوائل الأوامر والنواهى فى الكلام على أن الطلب غير الإرادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف فى المحصـــول فى الكلام على تكليف ما لا يطاق وفى الأربعين فى المسئلة السابعة عشرة وفى معالم أصول الدين فى المسئلة الثامنة عشرة قال فى المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحـــدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق اليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق اليه ذلك . الثانى : أنه لو أخـبر فى الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره قال: ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى فى الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقائل أن يقول : إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهى والخبر فاذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شىء آخر فعليك بإفادة تصوره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصـوف به ثم إقامة الدليل على قدمه ولابن سـعيد أن يقول أعنى بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام اهـ كلام المحصول . واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الاخبار

أنه إن قام بمحل آخر لزم قدم المحل وهو باطل وفاقاً وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب لذاته فالمؤثر فيه إن كان الذات كان فاعلا له فيكون واجب الحصول له وقابلا لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والإمكان وهما متنافيان[1] وإن كان صفته نقل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان منفصلا لزم الاستكمال بالغير الثانى انه إن كان صفة كمال لزم استكماله وراءه والا يجب تنزيهه تعالى عنه الثالث انه لو قدم فالأمر المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو فيتعدد القديم بالأنواع والأفراد وهو باطل اما أولا فلوحدة الكلام فى الأزل عندكم واما ثانيا فلما

---

[1] عطف على إن كان الذات وقوله الآتى لو قدم بكسر الدال مع التخفيف والضمير للكلام .

جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لأن الخلف فى خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للاشكال لأن سؤال العفو لا يرد عليه وإنما يرد عليه الأولان فقط وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو (قوله قيل الأمر فى الأزل الخ) لما شبهنا أمر الله تعالى فى الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه فشرعوا فى فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الأمر فى الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر فى الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جلس فى داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمرا حقيقة والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلى فلا سفه فى مسئلتنا وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون فى الأزل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه فى أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وما قاله المصنف ضعيف من وجهين أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه فى أول الفصل الذى قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثانى فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل متمدر أى لو كان لى ولد لكنت آمره قال: (المسألة الثانية — لا يجوز تكليف

ذكرتم فى القدرة القديمة من أنها واحدة لأنها لامتناع وجوبها والاحتياج إلى منفصل وبطلان التسلسل استندت إلى الذات بطريق الايجاب لا الإختيار لأنه ينافى العدم والواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجوه تجرى فى نفى جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الأخير فيه الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب وإنما المنافى الخاص وعن الثانى بأنا لا نسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها صفته وعن الثالث بأن التعدد اعتبارى بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيق مثاله الابصار مع المبصرات على أن فى عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفى وحدة الكلام كلاما بين فى الكلام (المسألة الثانية — لا يجوز) بالتثقيل من التجويز (تكليف

الغافل مَنْ أحالَ تكليفَ المُحالِ فإنَّ الإتيانَ بالفعلِ امتثالاً يعتمدُ الفعلَ ولا يكفي مجرَّدُ الفعلِ لقولهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : إنّما الأعمالُ بالنيّاتِ ولُوقضَ بوجوبِ المعرفةِ ، وأجيبَ بأنهُ مُستثنى) أقول تكليف الغافل كالساهي

الغافل) عن فهم الخطاب (من أحال تكليف المحال) و يشترط فهم المكلف للتكليف لاستحالة الامتثال بدون الفهم والمراد بفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لكونهم مكلفين وأما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا إلى جوازه ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والعسر والكراهة فى الثانى دون الأول واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة واللازم باطل (فإن الإتيان بالفعل) المأمور به (امتثالا) وطاعة لأمر الشارع (يعتمد الفعل) بالمكلف به ضرورة أنه يتوقف على النية وهى على العلم به والمفروض أنه غافل ولما كان هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل عن الغافل عن الأمر به وفاقاً فربما علم الله فيه ذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاقى كافياً فى سقوط التكليف فلا يشترط قصد الإمتثال دفعه بقوله (ولا يكفى مجرد الفعل) أى فى سقوط التكليف بل المطلوب الإتيان به على نية الطاعة (لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات) واستدل أيضا بأنه لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم وهذا ضرورى فلا يقال يجوز أن يكون (لانتفاء شرط آخر) وعدم الفهم غير مانع كما فى صورة النزاع واللازم باطل قال المراغى ناقلا عن المحصول بمجرد قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث واف باثبات المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز واستدل المخالف بأنه لو لم يجز لما وقع واللازم باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب إذ التكليف بها ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل فهو حال عدم تحققه فيكون تكليف الغافل وهذا معنى قوله (ونوقض بوجوب المعرفة) والأنسب جعله معارضة كما قررنا ولذا فسر الفنرى قوله نوقض بعض العادة ويمكن أن يتحمل فى جعله نقضاً إجمالياً الدليل المذكور بأن يقال تخلف دليلكم فى وجوب المعرفة فان تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم تحصيل الحاصل واستدل أيضاً بأنه يلزم أن لا يعتبر طلاق السكران وفعله وإتلافه ولا يكلف بموجبها واللازم باطل وبأنه لوصح لما كلف من لا يعلم ما يقول لأنه لا يفهم ما يقال له واللازم باطل لقوله تعالى : (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) لأنه نهى لمن لا يعلم ما يقول والجواب عن الأول بأن هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم فى جميع صور التكاليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله (وأجيب بأنه مستثنى) قالوا وفيه ضعف

والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين : أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قال والفرق أن هناك فائدة فى التكليف وهى ابتلاء الشخص واختباره . الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا : الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به والثانى أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال . واعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى قد نص فى الأم على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدى وابن الحاجب ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أى بالأمر وكذا بالفعل المأتى به أيضاً وعليه اقتصر فى المحصول وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أى يتوقف عليه لأن الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل (قوله : ولا يكفى مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة فى تكليفه به فلم قلتم أنه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم

لأن الدليل العقلى إن لم يصح فلا يعتد به وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح فى الألفاظ قال الفنرى يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافياً للتكليف كان العلم به فى الامتثال شرطاً وإلا فلا كما فى المعرفة وإلا يلزم التكليف بالمحال . أقول : حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم ولا يدفع بيان الضعف والأقرب أن يقال : ان الدليل ليس عقلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور ، فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم وذكر الجاربردى : لا نسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوما بوجه ، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن . كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن أقول الجواب : هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يغفل أنه خوطب بأن يعتقد وجود الصانع ووحدته ، واتصافه بالكمالات ، وتنزهه عن النقائص فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به . يعنى يعلم أن ما طولب به هو اعتقاد هذه الأشياء ، ولا خفاء ان هذا العلم لا يستلزم معرفة الله المكلف بها ، وهو اعتقاد هذه الأشياء ، وإلا لحصل الامتثال

بالفعل وبتوجه الطلب نحوه وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات (قوله : ونوقض بوجوب المعرفة) أى هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام . أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر وذلك بأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشىء وهو غافل عنه . التقرير الثانى : أنه يستحيل قصد الامتثال فيها لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشىء لا يجب فيه قصد الامتثال ، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثانى قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذى أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة ، وأجاب ابن التلمسانى ثم القرافى عن الأول : بأن الأمر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية وحينئذ فلا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين قال : (المسألة الثالثة الإكْراهُ المُلْجِىءُ يَمْنَعُ التَّكْلِيفَ لزوال القُدرة) أقول الاكراه قد ينتهى إلى حد الإلجاء وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهى إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هـذا وإلا قتلتك وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله فالأول يمنع

بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب ، والمطالبة فكونه مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ، ولا من تكليف الغافل فى شىء ، وهذا تحقيق كلام الجاربردى والجواب عن الثانى: بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفـــل وإتلافه فى وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف . بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر . وعن الثالث : بأنه ظاهر فى مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمعنى لا تسكر فتصلى وأنت سكـران مثل قوله : لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تظلم فتموت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار ما يؤول اليه غالباً ، وحكمة النهى أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان : أسكت حتى تعلم ما تقول أى علماً كاملا وليس نفى الفهم منه بالكلية (المسألة الثالثة) الإكـراه على قسمين : إكراه ملجىء أن يفوت النفس أو العضو . وإكراه غير ملجىء والأول وهو (الإكـراه الملجىء يمنع التكليف) على ما هو مختار المصنف (لزوال القدرة) وهى شرط التكليف . والثانى : لا يمنع قيل هو لاينافى التكليف

التكليف أى بفعل المكره عليه وبنقيضه قال فى المحصول لأن المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لأن القادر على الشىء هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى وأما الثانى وهو غير الملجىء فمفهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمسانى وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه فانه أبلغ فى إجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتى بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلا إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما قاله نظر لأن القاضى إنما أورده عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضى أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشىء قدرة على ضده فإذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمسانى وقد اختار الإمام والآمدى وأتباعهما التفصيل بين الملجىء وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم قال : (المسألة الرابعة — التَّكليفُ يَتَوجَّه عند المباشرةِ وقالت المعتزلةُ بَلْ قبلَها لنَا أنَّ القُدْرَةَ حينئذ

لأن الفعل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستناده إلى الداعية بالآخرة إلى الله ووجوب الفعل عندها والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف كان له رجحان أحد الطرفين اتفاقياً غير مختار فاذا جاز التكليف فليجز مثله فى الإكراه وقد عرفت ما يرد عليه قال الفنرى هذا الإكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة معها قيل والحق أن الإكراه وإن كان ملجئاً لا ينافى القدرة والاختيار لأن حمل الفاعل على اختيار الأهون عنده فلا ينافى الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكره عليه فرضاً يؤجر على فعله كما فى الإكراه بالقتل فى شرب الخمر وحراماً يؤثم عليه كما فى الاكراه على قتل مسلم بغير حق (المسألة الرابعة) قالت الأشاعرة (التكليف يتوجه عند المباشرة) يعنى المأمور إنما يصير مكلفاً حال مباشرته للفعل (وقالت المعتزلة بل) يتوجه أى يصير مكلفاً (قبلها) واستدل على الأول بقوله : (لنا أن القدرة حينئذ) أى حين

قِيلَ التَّكليفُ في الحالِ بالإيقاعِ في ثاني الحالِ قلْنا الإيقاعُ إنْ كان نَفسَ الفِعلِ فمُحالٌ في الحالِ وإنْ كانَ غيرَهُ فَيعودُ الكلامُ إليهِ ويَتسلسلُ

مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة عليه حينئذ والدليل على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض يخلقه الله تعالى فى العبد يفعل به الأفعال الاختيارية وهى علة الفعل وعند الجمهور وشرطه وبالجملة يجب كونها مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض . وإمكان تجدد الأمثال لا يجدى لأن الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهى معدومة عنده لزم ما ذكرنا وإن كان بالمثل المتجدد المقارن فهو المدعى ثم إن قلتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة فى وقوع الفعل بها فعليكم البيان وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبقائها إلى وقته إن جاز وقوعه فى الزمان الأول الذى حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل التكليف والقدرة فبطل مذهبكم وإن امتنع لزم التكليف بالمحال (فان قيل) سلمنا أن الفعل ممتنع الصدور وقت التكليف وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف فى الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع) فى ثانى الحال والايقاع (فى ثانى الحال) ممكن فلا تكليف بالمحال (قلنا الايقاع إن كان نفس الفعل فمحال فى الحال) إذ المفروض استحالة الفعل حينئذ فالتكليف حينئذ بالايقاع تكليف بالمحال (وإن كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل) بأنه إن كان ممتنعاً فى الحال لزم التكليف بالمحال وإن كان ممكناً بطل مذهبكم فان قيل معنى التكليف بالايقاع ليس تعلقه بنفسه فى الحال بل إيقاع فى ثانى الحال وعلى هذا الحال أجيب عنه بأنه حينئذ يلزم التسلسل قال الفنرى يمكن أن يقال إيقاع الايقاع عينه فلا تسلسل أقول فحينئذ يلزم من إمكان أحدهما فى الحال إمكان الآخر ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر فى إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الايقاع من الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل هذا تقرير كلامه وفيه بحث أما أولا فانا لا نسلم امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شىء من مقدماته ولو سلم فلم لا يكفى فى صحة التكليف سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل القدرة التى بها الفعل كما ذهب اليه كثير من الحنفية ويقرب من هذا ماذكر المراغى من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف وإن أريد القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل وظاهر أنها توجد قبله وبعده قال الفنرى لو لم يشترط القوة المستجمعة للشرائط لزم التكليف بالمحال لامتناع الفعل عند عدمها والجواب أن المستحيل إنما هو التكليف بالمحال بمعنى آخر وسنحققه وأما ثانياً فلأن القائل بتقدم

قالوا عند المُباشرَة واجبُ الصُدور قلنا حالَ القُدرةِ والداعيةِ كذلك ﴾
أقول قال فى المحصول ذهب أصحابنا إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو إعلام له بأنه فى الزمان الثانى سيصير مأموراً وقالت المعتزلة أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذى قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أنه يؤدى إلى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل . الثانى أن جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف فى خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق . الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأمور قبل المباشرة فهذا العلم

التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعها بل يجوز فيه وقوعه ويقول بأنه لو فرض وقوعه فى ذلك الزمان لتقدما عليه اليه أشار الآرموى فى التحصيل واما ثالثاً فلأنا نختار امتناعه فى الزمان الأول قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو أريد التكليف فى الحال طلب حصوله فى الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب بحصوله فى ثانى الحال فلا تكليف بالمحال بذلك المعنى إذ المراد به التكليف بفعل لا يكون ممكناً وقت التكليف وبعده أصلا وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالمحال بذلك المعنى محال وبهذا ظهر أن لاحاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالايقاع ولو جعل كذلك يتم الرد أيضاً سواء جعل الايقاع عين الفعل أو غيره على ما لا يخفى وما يقال من أن الشيء إذا كان ممتنعاً فى وقت لا يكون ممكناً فى زمان آخر لاستحالة الانقلاب ففاسد لجواز الامتناع فى وقت لانتفاء شرط أو وجود مانع وان يجب فى وقت لتمام الشرائط وارتفاع الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كان ممتنعاً بالذات مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكن الفعل حينئذ ممتنعاً لانتفاء القدرة ثم قالوا يتوجه التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل وأما رابعاً فلا يلزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلفاً بالايمان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يذم تارك المأمور به أصلا لامتناع الذم قبل التكليف (قالوا) أى القائلون بتقدم التكليف على المباشرة أن الفعل (عند المباشرة واجب الصدور) وكل ما هو كذلك لا يكلف به لكونه غير مقدور لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه فالفعل عند المباشرة لا تكليف به فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها (قلنا) فى الجواب لا نسلم الكبرى فى جميع التكاليف عندنا واجب الصدور فان الفعل (حال القدرة والداعية كذلك) ولا يقدح ذلك فى كونه

إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وإن لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك ٥ الرابع
أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعرى لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما
أخذ من قاعدتين إحداهما أن القدرة مع الفعل كما سيأتى بيانه والثانية أن التكليف قبل الفعل
فعلنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعرى ٥ الخامس أن الإمام فى المحصول لما قرر
جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل
تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر
نحوه فى المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافى وهذه المسألة أغمض مسئلة فى أصول
الفقه قال إمام الحرمين فى البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
لنفسه عاقل وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف
بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا فى جواز
تعلقه به فى أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أى
حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو
محال والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة
متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره
الإمام فى المحصول والمنتخب فى أثناء الإستدلال على التكليف بما لا يطاق ٥ الثانى ما قاله
إمام الحرمين فى البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت
القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم)
أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله
عنهم إمام الحرمين فى الشامل وإمام فخر الدين فى معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام
ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الأول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها

مكلفاً به قوله لكونه غير مقدور قلنا لانسلم ذلك كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة
والداعية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة وقد يجب بالنظر إلى
الداعية والارادة الجازمة وبهذا وبما ذكرنا فى النقض الثالث علم ضعف ما قال الفنرى من
أن المسئلة مشكلة للزوم كون الواجب مكلفاً به عند الأشاعرة وكون الممتنع لذاته كذلك على
مذهب المعتزلة وكلاهما تكليف بالمحال أقول والحق فى هذه المسئلة أن التكليف قبل المباشرة
وإلا لزم المحذورات الثلاثة التى ذكرناها فى الوجه الرابع وقد ذكر المحقق أن لا خلاف فى
ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وإنما الخلاف فى أنه هل هو باق حال
حدوثه لا ينقطع أم لا قال الشيخ أبو الحسن أنه باق ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل

ثابتة فى الأزل بدون المقدور وإلا لزم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال إمام الحرمين ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل وأما الثانى فيقال عليه لا نسلم أن العرض لايبقى زمنين سلمنا لكن الذى نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل يخلفه أمثاله (قوله قبل التكليف فى الحال) أى أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لاقدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال أى قبل المباشرة إنما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال فى الحال أى قبل الفعل لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع لأن الفرض انه هو وإن كان الإيقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكلف به فى حال وقوعه أو قبله فان كان فى حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وإن كان قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأنا بينا أن القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف إنما هو بايقاع هذا الإيقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدى إلى التسلسل أو ينتهى إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذى قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف فى الحال بالإيقاع فى ثانى الحال لا شك أن معناه أن التكليف فى الحال والمكلف به هو الإيقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئلة ذكرها فى المحصول عقب هذه المسئلة فقال إذا قال السيد لعبده صم غداً فالأمر متحقق فى الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل قال فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيداً سيموت غداً فهل يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى أبو بكر والغزالى بجوازه لفائدة الامتحان وتبعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أى

على الثانى بأن الشيخ إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع لحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه أيضاً لأن حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده فلا يصح قوله انه ينقطع بعد الفعل وإن أراد أن تنجيز التكليف باق أى يكون الإتيان به مطلوبا من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بايجاد الموجود ولأنه لو صح ذلك لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا هذا وقد فرض غير مانع ولأنه ينتفى فائدة التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفى الفعل والترك وأما عند تحقيق

احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول إذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم دعاه أى طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ونقل الأصبهانى شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها إذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارنا للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدور الثانى وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار اليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ما قلتموه (واعلم) أن العلة هل هى متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الأول فجوابه الثانى وان التزم الثانى فجوابه الأول فتلخص أنه لا بد منها ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى —

الفعل فلا والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد وان بقاء تنجيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبله ولا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداؤه والظاهر أنه لا امتناع فى بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه بقى مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به إذ لا مانع سوى عدم القدرة لايقال لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأنا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بمقدور وإذا ثبت كونه مقدور ارتفع المانع وأما الثانى فقد بينا أنه لايصح مانعاً (الفصل الثالث فى المحكوم به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب

التَّكليفُ بالمُحالِ جائزٌ لأنَّ حُكمَه لا يستدعي غَرضاً قيلَ : لا يُتصوَّرُ وُجودُه فَلا يُطلَبُ قُلنا : إنْ لمْ يُتصوَّرِ امتنَعَ الحُكمُ باستحالتِهِ

حجة الإسلام والماتريدى والمعتزلى إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكاليف بالمحال ونقل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ (التكليف بالمحال جائز) قال الجاربردى ويكون إعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأولى أن يقال المراد إعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله : (لأن حكمه لا يستدعى غرضاً) وتقريره أن التكليف بالممتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أى خالياً عن الغرض وامتناعه مبنى على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه أو لكونه مما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والقبح العقليين وقد تكلمنا على ذلك فان (قيل) المحال (لا يتصور وجوده) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به (فلا يطلب) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا مالا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت بجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما صغرى الدليل فلأن مالم يتميز فى نفسه عن غيره مستحيل تصوره لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية وأما كبراه فلأن كل متميز فى نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتاز عن غيره وما هو كذلك لا يكون نفياً صرفاً فيكون ثابتاً فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز فى الخارج فلا نسلم ذلك فان التمييز الذهنى كاف فى التصور وإن أريد التمييز فى العقل فمسلم ولا يلزم إلا ثبوته فيه فالعكس حينئذ مالا يكون ثابتاً فى العقل ليس بمتصور ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت فى الخارج فلا يتكرر الأوسط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله : (قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) لاستدعاء الحكم على الشيء تصوره قال الشارحان هذا سند منع الصغرى أى لا نسلم أنه غير متصور بل هو متصور وإلا لزم كذا أقول الظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها وهو غصب إلا أن يقدر ذكر الدليل قبل هــذه فيكون فى معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تخلف المدلول عنه فى مادة الحكم بالاستحالة قال الختجى وفيه نظر لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهنى بل المراد أن صدور المحال فى الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهى أن ماهو كذلك لا يكلف به إذ النزاع إنما وقع فيه أقول لاخفاء فى أن كلامهم صريح فى نفى تصور المحال ه عامة ما فى ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفى وجوده الخارجى من غير ملاحظة إلى التصور أصلا بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل

غَيْرُ واقعٍ بالمُمْتنعِ لذاتهِ كإعدامِ القَدِيمِ وقلبِ الحقائقِ للإستقراء ولقولهِ تعالىٰ : « لا يُكلّفُ اللهُ نفساً إلا وُسعها »

انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص يشير إليه تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لايستقيم جواب المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم إثبات الأخص فلا ينافى نفيه فان قلت استدلالهم فى بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفى بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كلف به شرط يأتى ماذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرفهم على طبق اعتقاد المصنف أنهم أرادوا انتفاء مطلق التصور والافهم استدلوا على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته أو ماهية الممتنع تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فما هو ثابت غير ماهيته وحاصله ان تصور ذات الممتنع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم الثبوت أى مع تصور انتفاء عدم ثبوته وهو تصوره مثبتاً يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وعلى الكبرى بأن المكلف به يجب أن يكون متصوراً الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو استدعاء الحصول فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به وعلى هذا لا يرد ما قال الخنجى فى منع الكبرى وسقط ما قال الجاربردى لانسلم أن ماهو غير متصور الحصول لايكلف به نعم يرد على ما ذكروا لاثبات الصغرى أن المحققين صرحوا فى الفرق بين الذاتى واللازم الخارج بأن توهم رفع الأول يستلزم أن لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثانى وعدم الثبوت من اللوازم الخارجة للماهيات الممتنعة واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا ذلك إليه لأنه قال تكون القدرة مع الفعل وبأن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على اقتضاء الأول كون العبد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثانى كون الخطاب تكليفاً بما لا تأثير لقدرة العبد فيه ولا يخفى أن شيئاً منهما لا يقتضى انتساب هذا القول إليه لأن المراد بالمحال فى المتنازع فيه أما المحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين أو ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كحمل الجبل مثلا ولا شيء مما ذكروا يقتضى استحالة الفعل بشيء من التفسيرين وأيضاً يلزم أن يكون جميع التكاليف تكليفاً بالمحال عند الشيخ وهو باطل وأما الوقوع فالاتفاق على أن التكليف (غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) كجعل الممكن بالذات ممتنعاً بالذات وبالعكس (للاستقراء) فانا ماوجدنا بعد الاستقراء تكليفاً بالممتنع لذاته قال الفنرى الاستقراء التام غير معلوم والناقص لايفيد قال الجاربردى وهو غلبة الظن أقول ولا خفاء فى أن هذا إنما يتم لو كانت تلك المسئلة ظنية وادعى البعض فيها الاجماع وحينئذ لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الاستقراء سند الاجماع (ولقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يعنى أن الممتنع لذاته غير وسع المكلف وكل

فقيل : أمرَ أبا لهبٍ بالإيمانِ بما أنزلَ ومنهُ أنّه لا يُؤمنُ فهوَ جمع بينَ النّقيضَيْن
قلْنا : لا نُسلّم أنّه أمِرَ بهِ بعْدَ ما أنْزلَ أنّه لا يُؤمنُ) أقول المستحيل على
أقسام أحدها أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين
والنقيضين والحصول فى حيزين فى وقت واحد والثانى أن يكون للعادة كالطيران وخلق
الأجسام وحمل الجبل العظيم والثالث أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن
المشى والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال

ماهو كذلك لا يكلف به للآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من
فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لاحاجة لتقييد الممتنع
بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضاً للاستقراء والآية وكأنه
اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو أخبر بخلافه فقيده
بقوله لذاته ليخرج أمثال ذلك عن الحكم بعدم الوقوع (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان)
يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقراء ويجوز أن يكون دليلا مستأنفاً على وقوع التكليف
بالمحال وتقريره أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين وهو تكليف بالمحال والحجة عليه أنه
مأمور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه فى جميع ذلك
(ومنه) أى مما أنزل عليه (أنه) أى أبا لهب (لايؤمن) فوجب أن يصدقه فى ذلك
والتصديق به إنما يتم لولم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لايؤمن (فهو جمع بين النقيضين)
وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأن
تصديقه فى أن لايصدقه محال لاستلزامه أن لايصدقه وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو
محال وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للأمر بالتصديق
فقد علم قطعاً أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى عليه السلام من أنه
لا يصدقه فى شىء أصلا بل أخبره أنه لايؤمن وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه أقول يقال
عليه لا نسلم أنه عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه فى شىء أصلا بل أخبر أنه لايؤمن أى
لايصدق بجميع ما جاء به من الله وصدق هذا لاينافى تقدم تصديقه بالبعض فحينئذ لايلزم
من تصديقه بالاخبار بأنه لا يصدقه فى الجميع تكذيب النبى فى هذا الاخبار الذى صدقه فيه
اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الاخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شىء من إخباراته التى
يدعى نزولها بل هو افتراء على الله (قلنا لا نسلم) أى أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه
لايؤمن وإنما يكون كذلك أن لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لايؤمن ولانسلم (أنه أمر
به بعد ما أنزل أنه لايؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الاخبار بأنه لايؤمن فلم يجب عليه

كالتكاليف كلها لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه فى المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هى متحدة فى المعنى إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصموا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض الثنويه أنه منع جوازه والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الأصل الذى أصله وأما الثلاثة الأوائل فهى محل النزاع وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافى فى شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الامام وأتباعه والثانى المنع مطلقاً ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الأصفهانى فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا والثانى الوقوع فيهما واختاره فى المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثانى أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف المحال باسقاط الباء ففى جوازه قولان للأشعرى وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل ثم استدل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعى غرضاً أى إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائه وورود الأمر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين فى الشامل عن

التصديق بأنه لا يؤمن هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراغى أنا لا نسلم أنه كان قبل مكلفاً بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد وحقية الرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكر إذ الايمان التصديق بكل ما جاء به قيل فيه بحث لأنه حينئذ إما أن يكون الأمر باقياً بعد نزول ذلك الخبر أولا والثانى منتف لاستلزامه عدم وجوب الايمان ببعض إخباراته والمقدر أن الايمان بجميع ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال كذا نقل عن الخنجى ورده الفنرى بأنه يجوز أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً فى حقه التكليف الأول قال الجاربردى هو باطل لاستلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل أقول على تقدير

أصحابنا بل إن كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للاعلام بأنه معاقب لا محالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء وإن كان ممتنعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ فى المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هـــذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحـــدهما أن المحال لا يمكن وجوده فى الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فانها محل النزاع ٭ التقرير الثانى أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشىء مع الجهل به محالا وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدى وأتباعها وهو مراد المصنف وجوابه منع المقـــدمة الأولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله أن المصـــنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأى الامام ثم ذكر للمتنع بالذات مثالين أحدهما إعـــدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر فى عـــلم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحترزوا بالوجودى عن الأزلى فانه قديم ولا يمتنع عدمه لأن مفهومه عدمى وهو سلب الابتداء ٭ الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لأنا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحينئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أولا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع

إنساخ وجوب التصديق بالجميع لانسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت ثم ذكر الجاربردى ماحاصله أنه مكلف بالايمان بجميع ما جاء به وهو من حيث هو ممكن وإن امتنع بالغير وهو علم الله تعالى أو إخباره وهو لا يمنع جواز التكليف أقول هذا إنما يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالايمان بجميع ماجاء به محال وجوب عدم الايمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف بالمحال وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بالايمان وبعدمه بناء على أن التصديق

فيه الخلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون
بالسبر والتقسيم ، والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته للقاعدة
الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآناً أى جمعته وضممت بعضه إلى بعض حكاه
الجوهرى وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالباً الأفراد جامعاً لها لينظر هل هى
متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ماهو
ممتنع بالذات ، الثانى قوله تعالى : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تنف
الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس فى الوسع (قوله قيل أمر أبا لهب) يعنى أن التكليف بالمستحيل
لذاته قد وقع وذلك لأن أبا لهب قد أمر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه
أى ومما أنزل الله تعالى أنه لايؤمن فقد صار أبو لهب مأموراً بأن يصدقه فى أنه لايؤمن وإنما
يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لايؤمن وهو جمع بين النقيضين
وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو
الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى
وارداً بعد إنزال الله تعالى أنه لايؤمن لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالايمان به فى الماضى ومن
جملته أنه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالايمان
بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لايؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن اخباره
بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التى كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال
على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعا والصواب
ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره
وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لايؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو

بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعدمه فهى مقدمة الواجب فيجب فيلزم التكليف بالايمان وعدمه
فلا بد من زيادة إصلاح فى الجواب وهو ما أشار اليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن
أبا لهب وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبى عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن فى نفسه وإن
علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقوه فى عدم التصديق
على التعيين ليلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون بل إنما أخبر النبى
عليه السلام بذلك كما أخبر نوحاً عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو
سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بأنهم لا يؤمنون وعلموا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة
سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لانتفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء

آمن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن فى نفسه وإن كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين لجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التعبير قد وقع فى المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما فى المنتخب فانه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به فى الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى فى أن لا يصدقه وإذا كان كذلك فلا منافاة بينهما ألبتة وذلك لأن التكليف بالايمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصييره صدقا فلا . الثانى ماذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ماجاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالى أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال وها هنا أمران أحدهما أن الإمام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلها نقيضين فتابعه المصنف والسبب فى هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الايمان وعدمه وهما نقيضان وأما الامام فانه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتى فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضاً للايمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثانى : أن قول الامام وأتباعه أن الله تعالى أنزل فى حق أبى لهب أنه لا يؤمن فيه نظر لأن قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب » لا يدل عليه إلا الخسران وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى : « سيصلى ناراً » فكذلك لاحتمال أن يكون صليه بسبب كبيرة أتاها بعد الاسلام وقد ذكر فى المحصول فى هذه المسألة آية أخرى وهى قوله تعالى : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآية وهى لا تدل أيضاً على إدخال أبى لهب فيها قال

لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بمضمونه وإلا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون فحقق هنا الكلام فانه مزلة أقدام الامام حتى العلامة فان الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة تحير فى هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا

(المسألة الثانية — الكافرُ مكلَّفٌ بالفروعِ خلافاً للمعتزلةِ وفرّق قومٌ بينَ الأمرِ والنهي لنا أنَّ الآياتِ الآمرةَ بالعبادةِ تتناولُهم والكفرُ غيرُ مانعٍ لإمكانِ إزالتِه وأيضاً الآياتُ

وإن فى قوله وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف مما مر (المسألة الثانية) فى أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا هذا هو الترجمة المشهورة فهذه المسألة خطئها بعضهم بناء على أن الصلاة وأمثالها من فروع الشرائع لاتصح من الكافر بل نهى عنها فكيف يؤمر بها والترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الايمان أم لا وقيل ترجمته أن حصول الشرط الشرعى لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل يشترط فى التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسألة فى حرفى وهى تكليف الكافر بالفروع تسهيلا ثم المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء والخلاف إنما هو فى الخطاب بوجوب الأداء فى الدنيا قال الشافعى والعراقيون من الحنفية (الكافر مكلف بالفروع) أى مأمور بأداء الواجبات فعلا وكفاً (خلافاً للمعتزلة) وفى بعض النسخ «وللحنفية» أى لبعضهم كعامة مشايخ علماء ما وراء النهر ومتأخريهم ومحل النزاع وجوب أداء ما يحتمل السقوط منها فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على ترك المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (وفرق قوم بين الأمر والنهى) أى قالوا هو مكلف فى المنهيات كالزنا والقتل لا المأمورات كالصلاة والصيام أقول إن أريد المؤاخذة بالعقوبة فى الدنيا فهو متفق عليه وحينئذ يكون عين المذهب الثانى أن نفوا المؤاخذة فى الآخرة مع أنه من قبيل ترتب الأحكام على أسبابها كما فى بعض أفعال الصبيان والمجانين لا التكليف بترك تلك الأفعال وإن أريد المؤاخذة فى الآخرة بفعل المنهيات مع عدم مؤاخذتهم بترك المأمورات فهو مما لا أعرف قائله واستدل على الأول بقوله (لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة) وهى قوله: «يا أيها الناس اعبدوا» وقوله: «ولله على الناس حج البيت» (تتناولهم) فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم على المانع إذ لا مانع يفرض هناك إلا الكفر (والكفر غير مانع) من التناول (لإمكان إزالته) كالحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منها مانعاً ممكن الزوال قوله (وأيضاً الآيات) الخ إشارة إلى دليل آخر للأولين وهو أن يقال لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله بالعقاب على ترك الفروع واللازم باطل إذ الآيات

المُوعدةُ علىٰ تركِ الفُروعِ كثيرةٌ مثلُ وَوَيْلٌ للمشركينَ الّذين لا يؤتُون الزكاةَ وأيضاً إنّهمْ كُلِّفوا بالنَّواهى لوُجوبِ حدِّ الزّنا عليْهمْ فيكونُونَ مُكلّفين بالأمْرِ قِياساً قيلَ الانْتِهاءُ أبَداً مُمْكنٌ دُونَ الإمْتِثالِ

(الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى : (وويل للمشركين « الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » الآية إذ الآية سيقت للوعيد على الكل فان المفهوم أن الداعى مع الله إلهاً آخر القاتل الزانى يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهى وإنما يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهى بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم يرتكب المناهى وقوله : «فلا صدق ولا صلى» وقوله : « ماسلككم فى سقر « قالوا لم نك من المصلين» أما الملازمة فلأن الايعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له وأشار إلى دليل آخر لهم بقوله : (وأيضاً إنهم) أى الكفار (كلفوا بالنواهى لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل فى الكل نظر أما الأول فلجواز إرادة المؤمنين بالناس فى الاثنين لا الجنس لما سنذكر من الدليل على تكليفهم بالواجبات ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل : إن معنى الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافقين بالإخلاص . وأما الثانى : فلجواز حمل الآيات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد فى الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام ولو سلم فيجوز كون الكفار كاذبين فى إضافة العذاب إلى ترك الصلاة ولا يجب على الله تكذيبهم كما فى قوله تعالى حكاية عنهم : « والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء » ونحوه . وأما الثالث : فلأنه إن أريد بتكليفهم بالنواهى المؤاخذة على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة فى الدنيا وهو الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع وإن أريد المؤاخذة فى الآخرة على عدم الكف عنها فممنوع ولو سلم فالفرق بين الأمر والنهى ظاهر وذلك لأن النهى من باب الترك ، فلا يحتاج إلى النية وإخلاصه لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الأمر فانه من باب الفعل فيحتاج إلى النية وهذا معنى قوله : (قيل الانتهاء أبداً) أى حال الكفر (ممكن دون الامتثال) والجواب عن الأول بأن التخصيص خلاف الظاهر ، والأدلة التى ستذكر لا تتم كيف وقد ذهب أهل التفسير إلى أن المراد فى الآية الأولى المؤمنون والكافرون جميعاً أو كفار مكة ، وهو قول علقمة والحسن ولفظ اعبدوا ظاهر فى التدينات ، وفى الثانية أهل

وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفى فاستويا وفيه نظر

جميع الأديان » فى الكشاف لما نزل قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال : إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فآمنت به ملة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل . فقالوا : لا نؤمن به ولا نصلى اليه ولا نحجه فنزل : « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين . وعن الثانى : بأن إرادة ترك الاعتقاد يجوز بلا دليل وكذا الدليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين ولا يجوز كونهم كاذبين إذ المراد تصديقهم إجماعا وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما أفادت الآية ، وترك التكذيب فى الآية الأخرى لاستقلال الفعل يكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ، وعن الثالث أن المراد المؤاخذة فى الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً » ثم عندى أنه يكفى فى كونهم مكلفين بالنواهى الاستدلال بهذه الآية لأن النفى فيها بمعنى النهى ولترتيب العتاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهياً عنه ولا حاجة إلى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكروا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب لالزامهم أحكامنا لا لحرمة الزنا عليهم بمعنى المؤاخذة على الفعل فى الآخرة ، وإن كان حراماً بمعنى المؤاخذة فى الدنيا كما فى شرب الحنفى النبيذ مع إقامة القاضى الشافعى الجلد عليه ، وبهذا سقط ما فى محصول الإمام لإثبات التكليف بالنواهى من أن من أحكام شرعنا أن لا يحد أحد على فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد ، وأما ماقال الفنرى من أن أبا حنيفة رحمه الله لا يرجم الذمى بالزنا فلا يقدح فى الغرض لعدم توقفه على ثبوت نوعى الحد فى حقه (وأجيب) عن الفرق بين الأمر والنهى وأن الامتثال يحتاج إلى النية دون الترك (بأن مجرد الفعل والترك لا يكفى) فى كونهما طاعة بل لا بد فى ذلك من النية فى كليهما (فاستويا) وإن أوردناه فى صورة الترديد قلنا : إن أردت بأن الترك لا يحتاج إلى النية الترك الشرعى فممنوع ، وإن أردت صورة الترك فمسلم ، ولكن لا نسلم الفرق حينئذ فان صورة الفعل أيضاً كذلك (وفيه نظر) ووجهه أن لا حاجة إلى النية فى الترك اليه أشير فى النهاية القصوى إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهى عنه وإن لم ينو بخلاف المأمور به فبقى الفرق واستدل الفاة بقوله : أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فان هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض خمس صلوات الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الإجابة وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وبأنه لو أمروا لكان إما فى حال الكفر وهو باطل إذ لا صحة لها حينئذ إجماعا أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء.

﴿ قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا الفائدة تضعيف العذاب ﴾
أقول : لا خلاف أن الكفار مكلفون بالإيمان ، وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة .
فيه ثلاث مذاهب أصحها نعم ونقله فى المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال .
فى البرهان : أنه ظاهر مذهب الشافعى. والثانى : لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني
من الشافعية . قال فى المحصول : هو أبو حامد وقال فى المنتخب : هو أبو إسحاق وعزاه فى
المهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل . فانه نقله عنهم فى أول المسئلة ، وفى آخرها
وهو عكس ما فى المحصول ، وقد وقع فى بعض النسخ خلافا للحنفية ، وهو من إصلاح الناس .
والثالث : أنهم مكلفون بالنواهى دون الأوامر ، وذكر الإمام فى المحصـــول فى أثناء
الاستدلال ما يقتضى أن الخلاف فى غير المرتد ، ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى
عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً . قال : ومر بى فى بعض الكتب التى
لا أستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم
ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو فى الوجوب والتحريم فقط لأنه عبر أولا بالتكليف .
وقال إن الفائدة هى العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب وأما من
عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة . واعلم أن تكليف الكافر بالفروع .
مسئلة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثالا لقاعدة وهى أن حصول الشرط الشرعى هل هو
شرط فى صحة التكليف أم لا لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا
بالمقصود (قوله لنا) أن الدليل على أنهم مخاطبون مطلقاً من ثلاثة أوجه : الأول أن الآيات .

عليهم اليه أشار قوله : (قيل لا يصح) أى امتثال الأمر والعبادة (مع الكفر و) لا بعد
الكفر لأنه (لا قضاء بعده قلنا) فى الجواب عن الأول بأنه مبنى على مفهوم المخالفة وأنتم
تنكرونه ولو سلم فمعارض بما ذكرنا من الأدلة وعن الثانى : بأنه لاستحقاق نيل الثواب
والعقاب بالفعل والترك والكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل الشرط فالثواب وإلا فالعقاب .
وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه
أيضاً لنيل الثواب والكافر ليس بأهل فلا يؤمر به لا يقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً
لوجوب الفروع وهو أساس الطاعات كما ثبت الحرمة بأمر السيد لعبده بتزوج الأربع لأنها أساس .
التصرفات لأنا نقول وجوب الإيمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لا أنه يثبت فى ضمن الأمر
بالفروع وعن الثالث بأنا نختار أن ذلك حال للكفر لا بمعنى صحته منهم فى تلك الحالة بل بمعنى أنهم
يعاقبون على تركه يوم القيامة تعتابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله : (الفائدة) أى فائدة تكليفهم
بالفروع (تضعيف العذاب) لا يقال : هذا تكليف بالمحال لأنا نقول لا نسلم بل يمكن لهم

الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى : «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت» ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض . الدليل الثانى : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى : «وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة» وقوله تعالى : «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر — إلى قوله تعالى — يضاعف لهم العذاب يوم القيامة» وقوله : «فلا صدق ولا صلى» وقوله تعالى : «ما سلككم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين» الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهى فكذلك الباقى إما قياساً أو لأنه لا قائل بالفرق وذكر فى المحصول فى هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صــــدقا لأنه لو كان كذبا مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان فى حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه والذى ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين فى مواضع والموعد المذكور فى كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهرى : أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد فى الخير وأنشد :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهى بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال فى المحصول والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة فى النهى بسبب ترك المنهى عنه وفى الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (قوله : قيل الانتهاء ممكن) أى اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر والنواهى على القياس بأن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لأن النية فى الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافياً فى إسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام . أحدها : أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثانى : أن يكون القصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث : أن لا يقصد شيئاً البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأثيمه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفى ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفى

. . . .

فى الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته إلا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الإيمان وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكناً دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه من أوجه أحدها : ما ذكره من بعيد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثانى : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتثال بعد إزالة المانع وحاصله أن التجاء الفرق الذى ذكره الخصم دائر مع صحة السؤال الآتى وسيأتى إبطاله . الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب (قوله : قيل لا يصح مع الكفر) أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهى دون الأوامر بأن الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما فى حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطى الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم : الإسلام يجب ماقبله . فاذا تعذر الوجوب وأجاب المصنف تبعاً للإمام بأنه لافائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة فقولنا : أنهم مأمورون بها لامعنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان ، وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فإن الخصم يقول لا شك أن التعذيب فى الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن يختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها ، ويجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بإيقاع ذلك فى زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إزالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للايقاع أي يكلف فى زمن الكفر بالإيقاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً فى الإسلام . الاعتراض الثانى : أن دعواه أنه لافائدة لها فى الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحربى مسلماً ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وإن كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان قال فى المهذب : ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المعالى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة القطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت

. . .   .

مسلم قال : (المسألة الثالثة — امتثال الأمر يوجب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية) قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه

أن يؤمنوا ويفعلوا (المسألة الثالثة) في أن الإتيان بالمأمور به بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار اليه الجاربردي ولا خفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به ولذا قيل هو الأداء الكافي بسقوط التعبد به أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلا بد من زيادة لفظة به ليكون المعنى أن معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزيا سقوط توجه الأمر به واختلف في تلك المسألة والمختار أن يقال (امتثال الأمر يوجب الإجزاء) أي سقوط توجه الأمر به خلافاً لأبي هاشم (لأنه) أي الأمر (إن بقي متعلقا به) أي المأمور به المأتي به (فيكون أمراً بتحصيل الحاصل) وهو باطل (أو) بقي متعلقا (بغيره) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من المأتي به وغيره فالمكلف لم يأت بتمام المأمور به (فلم يمتثل بالكلية) والمفروض خلافه فإن قلت إذا صلى رجل بظن الطهارة فظهر أنه كان محدثاً لزم أن يسقط عنه توجه الأمر بالمأمور به وهو باطل إجماعا اما الملازمة فلأنه أتى به على وجه ما أمر به الشارع لأنه مأمور باتباع الظن قلنا : لانسلم ذلك لجواز أن يكون مأموراً بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطأه وما يقال من أنه يلزم عند تبين الخطأ ظهور اثمه لتركه المأمور به ممنوع بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به ولو سلم فالمأمور به هنا العمل بغلبة الظن ولا نسلم حينئذ الاجماع على بطلان اللازم ثم لا يخفى أن الدليل إنما ينتهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر أو جعله بعينه متعلقاً بشيء آخر مع وجود الامتثال ، وأما على من لا يجعله مجزياً بمعنى أنه لا ينافي توجه التكليف عليه بأمر آخر بمثل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء سمى ذلك قضاء ، أولا كما سبق من قول عبد الجبار فلا (قال أبو هاشم) امتثال الأمر (لا يوجبه) أي الاجزاء (كما لا يوجب النهي الفساد) يعني أن قول الشارع : لا تفعل هذا معناه أنك تستحق العقاب بفعله ، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهي عنه فقوله : افعل هذا لا يكون دالا على الاجزاء على تقدير الامتثال (والجواب) منع تماثل الحكمين فان الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كذا ذكر التستري ثم (طلب الجامع ثم الفرق) أي يطلب من القياس

على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الأمر وهو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الأمر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام المحصول لأن الأمر لو لم يسقط فان كان متعلقاً بعين ما أتى به أى طالباً له فيكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال وإن كان متعلقاً بغيره فيلزم أن لا يكون انأتى به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا وقال أبو هاشم وتابعه القاضى عبد الجبار أن امتثال الأمر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الأمر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغى له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الإمام وأتباعه وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك وأيضاً فالأمر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الأمر على الاجزاء لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الأمر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فمدلوله المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سبباً لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الإمام وأتباعه فى هذه المسألة . واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الأداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على إسقاط القضاء فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله بدليل وجوب المضى فى الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفاداً من الأصل هكذا حرره الآمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الأصفهانى

الجامع بين الأصل والفرع فان عجز فذاك وإن قال الجامع كون كل منهما طلبا مقابلا للآخر يجاب بالفرق بأن الأمر لو لم يدل على الاجزاء على تقدير الامتثال لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فكأنك لم تأت بخلاف النهى لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد وحاصله أن مقتضى النهى جائز الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد ومقتضى الأمر ممتنع الاجتماع مع عدم الدلالة على الاجزاء هكذا ذكر الجاربردى أقول وفيه نظر إذ لا نسلم أنه لولا ذلك لم يكن له فائدة قوله لأنه حينئذ يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال إن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتى به ثانياً وقيل فى الفرق أن النهى عن الشيء قد يكون لتحقق أمر آخر كما فى البيع وقت النداء فلا يكون منهياً لذاته فلا يكون فاسداً

فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار إلى أنه لايدل على الاجزاء وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافى ذلك على نحو ماقلناه فقال فى تعليقه على المنتخب لاخلاف بين أبى هاشم وغيره فى براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضاً على البراءة بتقدير الإتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل ومعناه أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لامن الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فى مفهوم الشرط كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضاً الخلاف الذى هنا اه كلامه وإذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب رداً على أبى هاشم لأن أبى هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول أن الأمر لابد عليه ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله كما لايوجب النهى الفساد يدل عليه أيضاً ثم ان الامام والمصنف وجماعه جعلوا محل الخلاف فى الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة وإنما يدل على عدم الضد فينبغى أن يجعلوا محل الخلاف فى الأمر وقد نص عليه الأكثرون كالغزالى وابن برهان والمعالمى وابن فورك والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين والقاضى عبد الوهاب قال ﴿ الكتاب الأول فى الكتاب

بخلاف الأمر فانه اقتضاء الفعل نفسه لالتحقيق شىء آخر فاذا أتى به انقطع وفيه نظر أيضاً إذ الأمر بالشىء قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة قال الفنرى بخلاف الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فاذا أتى به فقد أتى بتمام ما عليه فيحصل الاجزاء ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لايقتضى المرة أو المرات أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنها تستفاد منه بالنظر إلى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن ﴿ تمت المقدمة فلنشرع فى الكتب (مبحث الكتاب الأول) من الكتب السبعة (فى الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر وتقديمها على بحث التعادل والتراجيح لأنهما من صفات الأدلة والصفة متأخرة عن الذات وتقديمه على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ماسبقه وتقديم الأخير على البحث عن الاستفتاء لأنه إنما هو بعد العجز عن الاجتهاد والمراد بالكتب هنا القرآن غلب عليه فى عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه فى عرف النحاة وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز

. . .   .

بسورة منه فالكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسي إذ المبحوث عنه هنا اللفظي وقوله للاعجاز الأخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فلا حاجة إلى قولنا على رسولنا ولو فرض إعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة منه غير معجزة اتفاقاً وفيه إشارة إلى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة بالبعض المترجم أوله وآخره توقيفاً أي بياناً من الشارع وهو أن من ههنا إلى ثمة سورة وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لاغير والأقرب انها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل توفيقاً أي المسماة باسم خاص ثم لاخفاء أن من هاهنا للتبعيض والضمير في منه عائد إلى الكلام فحينئذ ان أجرى على الظاهر كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور دون الابعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلا لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل كذا قال الفاضل وفيه دقة ما ه أقول وجه عدم الصدق أمران أحدهما أن المنظور في المتحدى به كونه من الكل أيا كان وفي سورة من النصف الأول المنظور والمأخوذ فيها التقييد بكونها من النصف وليس الكون بهذه الحيثية مناط التحدى فلا يصدق على النصف الأول أنه المنزل للاعجاز والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هي كذلك ما يقطع به التحدى وفيه نظر اما أولا فلأن سورة من النصف الأول سورة من الكل وحينئذ يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيثية الأخيرة واما ثانياً فلأن الحق أن كونها متحدى بها غير مقيد بكونها من الكل أيضاً ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شيء من القرآن إلا سورة كانت معجزة وحينئذ لايتقيد التحدى بها بكونها بعضاً من الكل أو النصف وإن كان في الواقع كذلك والثاني أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة وقولنا عجز الفصحاء عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من مائة وأربع عشر سورة لأنها المتحدى بها ولاخفاء انه لايصدق على النصف الاول مثلا أنه المنزل للاعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المعدودة المذكورة هذا ما فهمته وان اعتبر في قوله منه حذف المضاف حتى يكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة كان اسماً لمفهوم عام صادق على مجموع الكتاب وأي بعض فرض وهذا أنسب بغرض الأصولي إذ الاستدلال إنما هو بالابعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم كون مثل قل وافعل قرآناً وهو خلاف العرف كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذ لانسلم صدقه على أي بعض فرض بل على بعض يصدق عليه ان سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطبقة

والاستدلالُ بهِ يتوقّفُ على معرفةِ اللغةِ ومعرفةِ أقسامِها وهو ينقسِمُ إلى أمرٍ ونهيٍ وعامٍّ وخاصٍّ ومُجملٍ ومبيَّنٍ وناسخٍ ومنسوخٍ وبيانُ ذلكَ في أبوابٍ) أقول قد تقدم فى أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر

معجزة ولا نسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فتى منع اللازم الأخير منع الملزوم الأول وهو الصدق المذكور ثم ما قيل ان السورة الطائفة المترجمة من القرآن فتعريفه بها دور ممنوع فانه يقال سورة الانجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الاعجاز والسورة ونحوهما فلا يرد ما قيل أنه لا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها لأن كونه معجزاً ما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون ذاتياً ولا لازماً هنا وقال قوم منهم حجة الاسلام رحمه الله هو ما نقل الينا بين دفات المصاحف تواترا وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ما كتب فيه القرآن والجواب بأن المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذى هو مناط الأحكام فإنه المثبت فى متون المصاحف المنقول تواترا بعد ما علم أن هنا ما لم ينقل أصلا كالكلام النفسى ومنسوخ التلاوة وما نقل آحادا كالشواذ وما نقل تواترا كالمثبت فى المصاحف تواتراً والمصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (اوالاستدلال به) أى بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغة) أى لغة العرب لكونه عربياً (و) على (معرفة أقسامها وهو) أى الكتابة (ينقسم) بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى ذاته والثانى بالنظر إلى متعلقاته والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما أى الذات والمتعلقات والرابع بالنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول ينقسم (إلى أمر ونهى) إذ يقال هذا القول اما أمر أو نهى فلا يعتبر فيه غير ذات القول (و) بالثانى إلى (عام وخاص) فيقال هذا القول يراد به جميع المتعلقات أو بعضها فالأول العام والثانى الخاص (و) بالثالث إلى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات اما لا يحتاج إلى مبين أولا الأول المبين والثانى المجمل (و) بالرابع إلى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال الدال على حكم يرفع حكما هو الناسخ والمرفوع المنسوخ وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم تكن قبل هذا الوقت تفضلا وإحساناً لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبيان ذلك) أى بيان معرفة اللغة وأقسام الكتاب (فى أبواب) خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث عن الجنس لهذه الاقسام ثم الثانى لتقدم النظر فى الذات على غيره ثم أورد

الكتاب الأول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفسانى وكلام البشر وبقولنا : للإعجاز الأحاديث وسائر الكتب المنزلة ، كالإنجيل وقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر والإعجاز هو قصد إظهار صدق النبى فى دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ، ولما كان الكتاب العزيز وارداً بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها فى هذا الكتاب . ثم ان الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر الأصولى فى الإنشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله : وهو ينقسم أى الكتاب العزيز فأطلقه وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولأجل هذه الأقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب فى خمسة أبواب الأول : فى اللغات . والثانى : فى الأوامر والنواهى . والثالث : فى العموم والخصوص والرابع : فى المجمل والمبين . والخامس : فى الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام فى المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على بعض ، وأخذه رحمه الله من أبى الحسين البصرى فإنى رأيته مذكوراً فى شرح العمد له وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالأدلة القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها ، وانه قدم باب الأوامر والنواهى على الثلاثة الباقية لأن تقسيم الكلام إلى الأوامر والنواهى تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود فان البياض

الثالث : لتأخر النظر فى المتعلق على النظر فى الذات . ثم الرابع : لتأخر النسبة عن المنتسبين . ثم الخامس : لطروء النسخ على ثابت هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن الكل قبله هذا ما قرر الشارحان أقول : والوجه عندى أنه لما كان معظم الابتلاء بالأمر والنهى فكان بهما يتميز الحلال من الحرام ، وتتم معرفة الأحكام قسم الكتاب باعتبار الطلب على وجه التكليف إليهما ، ولذا قدمهما ولما كان فى باب العموم والخصوص مباحث جمة وتفاصيل كثيرة قسمه إلى العام والخاص ، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً فى ذلك المكان المناسبة ثم لما لم يكن بد فى استنباط الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها عليها احتيج إلى تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها إلى المبين والمجمل وتقديم القسم السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة ، وهذا يعتبر فيه الجريان فى باب البيان . ثم لما لم يكن بد فى إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار الرافعية والمرفوعية إليهما وأخر ذلك ، لأن الأقسام المتقدمة مما لابد منه فى دلالة

والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف
انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقدمنا ما هو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض وإنما
قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقين لأن النظر فى العموم والخصوص نظر فى متعلق
الأمر والنهى والنظر فى المجمل والمبين نظر فى كيفية دلالة الأمر والنهى على ذلك المتعلق ،
ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه ، وإنما قدم بابى
المجمل والمبين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة ، وذكر
المصنف فى الباب الأول تسعة فصول قال : (الباب الأول فى اللغات وفيه فصول الفصل الأول :
فى الوضع لمَّا مسَّت الحاجةُ إلى التَّعاونِ والتَّعارفِ وكانَ اللَّفظ أفيدَ من
الإشارةِ والمثالِ لعمومهِ وأيسرَ لأنَّ الحروفَ كيفيَّاتٌ تَعرضُ للنَّفسِ الضروريّ

الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً إنما هو بعد ذلك (الباب الأول فى اللغات
وفيه فصول — الفصل الأول فى الوضع) وهو تخصيص لفظ بمعنى إذا أو متى أطلق الأول
فهم الثانى والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بأفراد الكلمة وكيفية
أوضاعها فلابد له من الوضع والموضوع له والواضع ، وسيجيء أنه الشارع أو غيره وسببه
الوضع أن الإنسان مدنى بالطبع أى لابد فى بقائه من التمدن أى اجتماعه مع بنى النوع إذ هو
لايستقل بما يحتاج إليه فى المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح إبقاء للبدن وصوناً
له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هى لاتتحقق إلا بالتعارف والتعاون بالمعارضة
أو المفاوضة ، أى بأن يقابل عملهم بعوض من النقود أو الأمتعة ، أو يعمل لهم فى مقابلة
عملهم (لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف) ولم يكن بد فى ذلك من تعريف بعضهم بعضاً
مافى ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال (وكان اللفظ أفيد من الاشارة
والمثال لعمومه) أى لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو معقولة والمعدومات ممكنة أو ممتنعة
لإمكان وضع لفظ بإزاء ما أريد من تلك المعانى بخلاف الإشارة لأنها لا تفى إلا بالموجود
المحسوس وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه لأن الأمثلة
المجسمة لاتفى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وإن فرض وفاؤها ففيها كلفة ولأن اللفظ يوجد
عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ، ويقف عليه من
لا يراد وقوفه عليه (وأيسر) منهما (لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى)
الذى هو أمر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى أسهل وأيسر من غيره فإن قلبه
الحروف كما ذكره فى الطوالع كيفيات عارضة للأصوات وهو الموفق لما فى شفاء الجنيس ومما

وُضع بإزاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة وإلا فيدور) أقول اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعانى فلما كانت دلالة الألفاظ على المعانى مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل فى الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشىء بالشىء بحيث إذا علم الأول علم الثانى والذى يتعلق به ستة أشياء أحدها سبب الوضع والثانى الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها المصنف فى هذا الفصل على هذا الترتيب الأول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجاً إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا من استعمالها لأن كل منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم

عليه جمهور الحكماء فلم جعله ههنا كيفية النفس الضرورى وهو ليس بصوت قلنا الجواز أن يكون النفس صوتاً خفياً كالهمس ولو سلم فالحرف عارض للصوت وهو للنفس فالحرف عارض له ويجوز أن يراد بالحرف ههنا الصوت مع الهيئة بأن يكون الصوت مادته والهيئة صورته على ما هو مختار عند البعض ولا خفاء فى كونه عارضاً للنفس قوله (وضع) جواب لما أى لما مست الحاجة إلى كذا وضعت الحروف والألفاظ (بإزاء المعانى الذهنية) دون الخارجية لأنها لتعريف ما فى الضمير كما سبق فهى عبارة عما فيه فيكون موضوعة لها و (لدورانه)أى الحروف والألفاظ (معها) أى المعانى الذهنية وجودا وعدما فإن من ظن الشيخ حجراً سماه به وإذا تغير ذلك لظنه إنساناً سماه إنساناً فلو كانت بازاء الأمور الخارجية لما تغيرت التسمية مع عدم تغير الشيخ ولأن قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود فى الخارج لكان صدقا ألبتة وليس كذلك والأخير مما ذكر الفنرى وهذ إنما يصلح حجة فى الوضع النوعى دون الشخصى ولأن من الألفاظ ماهو موضوع للمعدومات الممكنة أو الممتنعة ولا وجود لها إلا فى الذهن كذا قيل وتمامه موقوف على عدم القائل بالفصل وبالجملة القول بأن الألفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء فى بطلانه قوله (ليفيد) إشارة إلى الغرض من الوضع أى وضعت الألفاظ ليفيد الوضع (النسب) الاسنادية أو التقييدية والاضافية بين المفردات بضم بعضها إلى بعض (والمركبات) أى المعانى المركبة (دون المعانى المفردة وإلا فيدور) أى وإن لم تكن موضوعة لافادة النسب بل للمعانى المفردة المقدرة لزم الدور لأن العلم بالمفهومات حينئذ يتوقف على العلم بالوضع وذلك

ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ما فى نفسه فاحتيج إلى وضع شىء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم فى الموضوع وهو الثانى من الستة المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير ما فى نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشىء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعى لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجه وإخراجه ضرورى فصرف ذلك الأمر الضرورى إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهرى قال فان كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضا وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضا ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لأن تعليله بالعموم يبطله لأن كل ما صح التعبير عنه

العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين على أن قوله أنبئونى بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات مع المطالبة بالانباء بأسمائها تعجيزاً ولا يتوهم الدور بالنسبة إلى المعانى المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبى وفيه بحث اما أولا فلأن العلم بالمفهومات بمعنى الفهم من اللفظ وفى الحال يتوقف على العلم بالوضع وذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاً وفى الجملة لا على فهمها من اللفظ وفى الحال والحاصل انا نتصور الألفاظ والمفهومات أولا ثم نعلم وضعها لها ويرتسم ذلك فى خيالنا فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وهذا تحقيق ما فى التفسير الكبير للإمام يحتمل أنه إذا استقر فى الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور واما ثانياً فلما ذكر الفنرى من أنه لو كفى فى إفادة المعانى المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الافادة فى المركبات عند اتفاقها فى الألفاظ ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد

أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك (قوله : بازاء المعانى الذهنية) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلا فى الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هى التى وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائراً مع المعانى الذهنية دون الخارجية بيانه أنا إذا شاهدنا شيئا فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم إذا ظنناه بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى وأجاب فى التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا فان حصول المعنى فى الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد إلا فى الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد أهملها الآمدى وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع يتكلم فى فائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما ولافادة معانى المركبات من قيام أو

من المفردات ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة لا يقال فحينئذ يكون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الافادة فيلزم توقف إفادة اللفظ المركب بمعناه على العلم بوضعه له إذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لأنا نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى التقديم فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرده معنى تركيبياً خاصاً بمادة كضرب موسى عيسى مثلا إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجردها يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلق كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها ولا خفاء أن جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه الأشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور * فإن قلت العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثانى يستلزم توقفه على الأول قلنا : لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول المعلول أو لأنه والعلم بمجموع المعنى معلول لمجموع العلوم فالوجه فى الجواب هو الأول ثم لقائل أن يقول جعلتم فيما مر علة الوضع احتياج الناس إلى تعبير ما فى الضمير ثم جعلتم العلة إفادة النسب فى

قعود فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لأنه يلزم الدور وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعانى متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعانى من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور فان قيل هـذا بعينه قائم فى المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب فى المحصول بأنا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعا له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعانى المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعانى المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضاً . قال (وَلَمْ يَثْبُتْ

المركبات والجواب أنه لا منافاة إذ الغـرض من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير . فالثانى : غرض الغرض ، وكل منهما غرض اليه أشار الفنرى . أقول : لو عكس لكان أولى لأن إفادة النسب والمعانى المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير ولعله أراد أن الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما فى الضمير ، ثم لما فرغ من الكلام فى الوضع والموضوع له شرع فى بيان الواضع وتقريره أنه لا بد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لامتناع ترجح أحد المتساويين بلا مرجح وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لامتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع ولما صح وضع لفظ لمعنى ومقابله كالقرء للحيض والطهر ، لأنه لو فرض وضع لمقابله دونه دل عليه اللفظ دونه فى هذا الاصطلاح أولها فيدل عليها فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات فى الأول ، واختلاف ما بها فى الثانى بأن يكون اللفظ الواحـد دالا بالذات على المتقابلين مناسباً إياهما وهما مختلفان كذا ذكر المحقق وهو محل تأمل وزعم عباد بن سليمان الضيمرى وأهل التكسير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل المخالف يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله وإلا فبطلانه ضرورى فثبت مما ذكرنا أنه لا بد من واضع واختلف فى تعيينه فذهب أهل التوقيف إلى أنه الله وأهل الاصطلاح إلى أنه الناس وأهل التوزيع إلى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية بعضها وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مـا لم يذهب اليه أحد وأهل التوقيف إلى أن الكل محتمل (ولم يثبت

تعيينُ الواضعِ والشيخ زعم أنّ الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلّم آدم الأسماء كلّها * ما أنزل الله بها من سلطان * واختلافُ ألسنتكم وألوانكم ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاحٍ آخر ويتسلسلُ ولجاز التغييرُ فيرتفعُ الأمانُ عن الشرع

تعيين الواضع) بدليل قطعى (والشيخ) أبو الحسن من أهل التوقيف حيث (زعم أن الله تعالى وضعه) أى اللفظ بازاء المعنى (ووقف عباده) أى علمهم كونه موضوعا له بالوحى أو بخلق أصوات تدل (عليه) أو خلق علم ضرورى لقوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) إذ المراد بها إما موضوعها الأصلى أو المنقول اليه فعلى الأول يراد بها السمات وهى العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثانى يثبت المطلوب فى الاسم وهو الاسم وهو ظاهر وفى الأخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونها متعذر أو متعسر وقوله تعالى : « إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (ما أنزل الله بها من سلطان) ذم أقواما على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف فعلم أن الذم من لوازم الاطلاق اصطلاحا فلا شىء مما لا ذم فيه من الألفاظ باصطلاحى فالكل توقيفى وقوله : «ومن آياته خلق السموات والأرض » (واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة باطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاحى لها وإلا لم تكن من آياته (ولأنه) الضمير للشأن (لو كانت) اللغات (اصطلاحية) أى بوضع البشر واصطلاحهم (لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر) ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك (و) الإصلاح (يتسلسل) أو بدوروهما باطلان واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تناهى التوقفات (و) أيضاً لو كانت اصطلاحية (لجاز التغيير) والتبديل بأن يصطلح القوم المتأخر على غير ما اصطلح عليه المتقدم بأن يضعوا ألفاظاً وضعها الأولون لمفهومات أخر فجاز أن يراد بالصلاة والزكاة فى زماننا غير المراد بها فى زمان الرسول عليه السلام بأن يكون المفهوم منهما فى زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد النبى عليه السلام (فيرتفع الأمان عن الشرع) هذا هو تقرير الفنرى مع زيادة إصلاح وقال الجاربردى أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تنمحى وتنسى تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرتفع الأمان عن الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التى فى القرآن من وضع أقوام أخر أقول

وأجيبَ بأنَّ الأسماءَ سِماتُ الأشياءِ وَخصائصُها أوْ ما سَبقَ وضعُها والذّمّ للإعتقادِ والتوقيفُ يُعارضُه الإقدارُ

كأنه فهم من التغيير تبديل الألفاظ بألفاظ أخر ولا يستقيم ثبوته فى ألفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر (وأجيب) عن الأول من الوجوه النقلية (بأن الاسماء) أى المراد بها فى الآية الأولى (سمات الأشياء وخصائصها) مثل أن علمه الله تعالى أن الخيل للركوب والجمل للحمل والشاة للأكل والثور للحرث لا الألفاظ الموضوعة للمعانى المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارىء نحوى سلمنا أن المراد الألفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد علمه ألفاظ سبق وضعها لمعان من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله (أو ما سبق وضعها) وتأنيث الضمير بجعل ما فى تأويل الأسماء والألفاظ قال الفنرى الطائفة المتقدمة إما أناس أو غيرهم والأول باطل شرعا وكذا الثانى عقلا لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره وأيضاً لو سلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قبل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشيء لا يستلزم الإخبار بعدمه حتى يكون القول بخلاف الشرع على أنه قد ورد فى بعض الأخبار أنه تعالى كان خلق قبل أبينا آدم مراراً متكثرة طوائف مختلفة من الاناس أبو كل طائفة آدم ومثله يحكى فى نجوى موسى عليه السلام ويوافق ذلك ماروى الشيخ العارف محيى الدين بن العربى قدس سره فى كتاب الفتوحات المكية عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى خلق مائة ألف آدم وعن الثانى بأن ذم الله تعالى إياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا لوضعها لبعض الأشياء وهو معنى قوله (والذم للإعتقاد) وعن الثالث بأن يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الألسنة على وضع اللغات وهو أيضاً من آياته فما الرجحان للحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله (والتوقيف يعارضه الإقدار) قال الفنرى وفيه نظر اما أولا فلأن اطلاق اللسان على اللغة متعارف يقال لسان العرب ولسان الروم دون إطلاقه على الاقدار على وضع اللغات فيترجح الأول لكونه حقيقة عرفية وأما ثانياً فلأنه لو أريد بالألسنة الاقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى وإنما المختلف أوضاع اللغات وهى غير الاقدار أقول كأنه فهم أن النزاع فى أن الألسنة مجاز عن اللغات أو الاقدار ولا يخفى ما فيه بل النزاع فى أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك أو الاقدار على وضعها مع صلوح كل منها لذلك بعد الاتفاق على أن الألسنة مجاز عن اللغات فسقط الأول وكذا الثانى لأنا لا نسلم حينئذ أن التقدير ما ذكره بل التقدير ومن آياته اقداره إياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر

والتَّعليمُ بالتَّرديدِ والقَرائنِ كا للأطْفالِ والتَّغيُّر لوْ وَقَع لاشْتَهَر ﴾
قول شرع فى القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد بن سليمان الصيمرى المعتزلى إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ، هكذا نقله عنه فى المحصول ، ومقتضى كلام الآمدى فى النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لابد من الوضع ، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، والجواب أنه يختص بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى ولكان كل إنسان يهتدى إلى كل لغة ولكان الوضع لضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والبياض إذا تقرر إبطال مذهب عباد وأنه لابد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فان جميع ذلك ممكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضى والإمام وأتباعه ومنهم المصنف ، ونقله فى المنتخب عن الجمهور ، وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين . والمذهب الثانى : أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أى علمنا إياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى واختاره ابن الحاجب والإمام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه قال الآمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضى وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الأشعرى لظهور أدلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فأما المنقول فثلاثة . الأول : قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من

بالى ثم وجدت فى كلام الفاضل مايشير إليه وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأنا لانسلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتيج إلى آخر سابق بل يكفى فيه الترديد والقرائن وهو معنى قوله : (والتعليم بالترديد والقرائن كا للأطفال) أى كتعليم الوالدين أطفالهم وهو منصوب عطفاً على اسم ان وهو الأسماء وعطفه المراغى على الأقدار أى التوقيف يعارضه الاقدار والتعليم وهو سهو لأنه حينئذ يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول ولا يكون جواب الأول من المعقول مذكورا قال الفنرى لأن التعليم بالترديد ليس معارضاً للتوقيف بل التعليم بالاصطلاح السابق أقول وجه عدم صلوح المعارضة ان التعليم بالترديد منسوب إلى العباد فلا يكون من آياته إلا بتقدير أن الاقدار عليه كذلك فالمعارض حينئذ الاقدار ليس إلا وأجيب عن الثانى منهما بأن رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغيير لا جوازه (والتغيير) لم يقع إذ (لو وقع لاشتهر)

الله تعالى ، وأما الملائكة فلانهم تعلموا من آدم والمراد بالأسماء إنما هو الألفاظ الموضوعة بإزاء المعانى ، وذلك يشمل الأفعال والحروف والأسماء المصطلح عليها لأن الاسم سمى بذلك لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ، وأما تخصيص الاسم ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم بالأسماء وحدها متعذر سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الأسماء توقيفية فيثبت الباقى إذ لا قائل بالفرق * الثانى : ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف . فقال : « إن هى إلا أسماء سميتموها » فثبت التوقيف فى البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته فى الباقى ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله الثالث : قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم » وجه الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الألسنة وجعله آية ، وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما فى قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها ، وأما المعقول فأمران : أحدهما : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الوضع فى تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم ان ذلك الطريق أيضاً لايفيد لذاته ، فلابد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب ، وهو كما أتى به المصنف ، ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره فى المحصول على وجه آخر فنقلوه إلا ههنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لايثبت به مذهب الأشعرى وإنما يبطل به مذهب أبى هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . والثانى من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها إذ لاحجر فى الاصطلاح وجواز التغيير يؤدى إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التى فى شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعانى المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف فى التغيير (قوله : وأجيب) شرع فى الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة . فاجاب عن الأول : وهو قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء » بوجهين : أحدهما : لانسلم أن المراد بالأسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح ، وأما تعليم السمات أى العلامات . فتقريره من وجهين أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أى علامة عليها . الثانى : أن الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى إذا شاهد صفة مايصلح للحمل فى ذات استعملها فى الحمل إذا تقرر هذا . فنقول : يصح

. . . .

إطلاق الإسم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون إسماً لأنه اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول ، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير فى عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعرى : أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس فى المضمر دلالة على شىء مما نحن فيه الثانى : سلمنا أن الأسماء هى اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التى علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ، وفى المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم إلهام الاحتياج إليها والاقدار على الوضع وفى الأحكام جواب رابع ، وهو أن ماتعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام إنما هو فيها والجواب عن الثانى : وهو الذم فى قوله تعالى : « ما أنزل الله بها من سلطان » إنا لانسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم فى التسمية بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه إذا انتفى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس محل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقف يعارضه الإقدار فان قيل : حمله على الوضع أولى لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلا فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بل لازمه على أن البارى تعالى له تأثير فى اللغات . إما بالوضع ، أو بالاقدار والجواب عن الرابع : أنا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر . بل يحصل التعليم بترديد اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالاشارة إلى المسمى ، ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأطفال ، والجواب عن الخامس : أنا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . لأن التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال : (وَقَالَ أَبو هاشِمٍ : الكُلُّ مصْطَلَحٌ وإلاَّ

لكونه مما يتوفر الدواعى على نقله ، واللازم باطل (وقال أبو هاشم) وأتباعه وهم أهل الاصطلاح (الكل) أى مجموع الألفاظ (مصطلح وإلا) أى وإن لم يكن كذلك

فالتَّوقِيفُ إمَّا بالوحْيِ فَتتقدَّمُ البِعثَةُ وهيَ مُتَأَخِّرَةٌ لقَوْلِهِ تَعالى وَمَا أرْسَلْنا مِنْ رسُولٍ إلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ أوْ بخلْقِ علمٍ ضرُورِيٍّ في عاقِلٍ فيَعرِفُه تعالى ضرورةً فلا يَكُونُ مُكلَّفاً أوْ في غيرِه وهُوَ بعِيدٌ وأجِيبَ بأنه ألهَمَ العاقِلَ بأنَّ واضِعاً مَّا وَضعَها وإنْ سُلِّمَ لمْ يكُنْ مُكلَّفاً بالمَعْرفةِ فَقطْ

بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما) أن يكون (بالوحى فتقدم البعثة) أى لزم حينئذ تقدم البعثة على التوقيف والعلم باللغة (وهى) أى لكن البعثة (متأخرة) عن التوقيف بها (لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أى بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا كون التوقيف بالوحى فان قلت دلالة الآية إنما هى على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة قلنا هو مبنى على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل (أو) يكون (بخلق علم ضرورى فى عاقل) فيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لابد فى معرفة الوضع من معرفة الواضع على التعيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان الأول إياه (فلا يكون) هذا العاقل (مكلفاً) بمعرفة الله تعالى وإلا لكان تكليفاً بالحاصل وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلا لعدم القائل بالفصل واللازم باطل (أو) يكون بخلقه (فى غيره) أى غير العاقل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير العاقل كالجماد والمجنون عالماً بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات فى الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل مع أن الآمدى جعله من قبيل خلق العلم الضرورى (وأجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر الآية ولا يقدح فى ذلك تأخر بعثة سائر الرسل عن العلم باللغة وآدم وإن كان رسولا لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هى فى حق الرسول الذى له قوم وآدم لم يكن له قوم عند البعثة فهو مخصوص من الآية ، اليه أشير فى المختصر وشرحه وقريب من هذا ما ذكر الفنرى من أنه يقتضى تقدم اللغة على إرسال الرسل لا على الوحى مطلقاً لجواز كون التوقيف بالوحى إلى نبى غير مرسل و (بأنه ألهم العاقل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع إذ لا حاجة فى الوضع إلى العلم بالواضع على التعيين بل أن يلهم (بأن واضعاً ما وضعها) أى اللغات بأداء المعانى (وإن سلم) لزوم كونه عارفاً بالله فلا نسلم أنه لا يكلف أصلا بل (لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلفاً بسائر التكليفات ولا نسلم أنه باطل قال

(وقال الأستاذُ ما وَقعَ بهِ التَّنبيهُ إلى الاصطلاحِ تَوقيفيٌّ والباقي مُصطلحٌ) أقول هذا هو المذهب الثالث الذى ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية إذ لو وضعها البارى تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلمنا بها فالتوقيف إما أن يكون بالوحى وهو باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، أو يكون بخلق علم ضرورى فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعانى وهو باطل لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى بالله تعالى لأن العلم بصفة الشىء إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها وإذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفاً مطلقا لأنه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى إنسان غير عاقل وهو بعيد جداً فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت

الفنرى وفيه نظر اما أولا فللاجماع على عدم الفصل وأما ثانيا فلقولهم ان كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى أقول كلاهما ممنوع كيف والصبى العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير من العلماء وكذا الناشىء على شاهق جبل فهما ان عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان بسائر الشرائع لا المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل (وقال الأستاذ) الاسفراينى ومن تابعه وهم أهل التوزيع (ماوقع به التنبيه إلى الاصطلاح) والصواب على وكأنه ضمنه معنى الإشارة أى القدر الذى وقع به الاشارة إلى الاصطلاح أى التعليم الغير ابتداء (توقيفى والباقى مصطلح) إذ لو لم يكن البعض توقيفياً لزم الدور أو التسلسل كما مر والجواب ما أجيب به عنه ولكونها عاهو ترك المصنف ذكرهما وإذا بطل مذهب التعيين تعين التوقف وفى شرح المختصر للمحقق أن النزاع ان كان فى القطع فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الأولى إما تعليم الأسماء لآدم عليه السلام وهو ظاهر فى أنه تعالى الواضع ويثبت فى الأفعال والحروف لعدم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الأسماء تعريف وضعها الجديد المخترع إذ الأصل عدم وضع سابق لا الهام بأن يضع لكونه مجازاً وأما تعليم سمات المفهومات أى الألفاظ الدالة عليها الشاملة الأقسام الثلاثة وهو أيضا ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا وحمل الأسماء على الحقائق والخواص وهى المسميات مخالفة الظاهر لدلالة قوله تعالى: «أنبئونى بأسماء هؤلاء» وقوله: «فلما أنبأهم بأسمائهم» على أن التعليم للأسامى لا المسميات فان قلت الضمير فى قوله: «ثم عرضهم» يرجع إلى الأسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء

طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصـــواب على خلاف ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه لجعله المصنف دليلا واحداً مقسماً لجمع بين الاختصار فى اللفـظ والانحصار الأقسام وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بأن واضعا اما وضع هذه الألفاظ بازاء هذه المعانى لأن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لا استحالة فيه أما كونه غـــير مكلف مطلقاً فانه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة ه واعلم أن الأحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضاً أن يقال الوحى قد يكون إلى نبى وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رســـول نبى ولا ينعكس والآية إنما تنفى تعلمها بالوحى إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحى إلى نبى (قوله وقال الأستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الأســـتاذ أبى إسحق الاسفراينى الشافعى وهو أن القـدر الذى وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحياً فى تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقى فيكون اصطلاحياً هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقى يحتمل أن يكون اصطلاحياً وأن يكون توقيفياً وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركباً من الوقف والتوقيف وفى المسئلة قول خامس أن ابتداء اللغات اصطلاحى والباقى محتمل كذا فى المحصـــول والتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقى توقيفى قال (وطَـريقُ مَعرِفتِـها النَّقْـلُ المُتَواتِرُ أو

قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظاً للقرينه الدالة عليها ثم لمـــا بين الوضع والواضع والموضوع له وعلة الوضع مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه وذلك لأنه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفاً على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العـــلم بالعربية كان العلم بها واجبا لأنه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية (وطريق معرفتها) اما بمجـــرد النقل أو العقل أو المركب منهما والأول اما (النقل المتواتر) وهو فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالسماء والأرض والحر والبرد (أو)

الآحادُ واستنباطُ العقلِ منَ النقلِ كما إذا نُقلَ أنَّ الجمعَ المعرفَ بالألفِ واللامِ يَدخله الاستثناءُ وإنه إخراجُ بعضِ ما يتناوله اللفظُ فيحكم بعمومهِ وأمّا العقلُ الصِّرفُ فلا يُجدى) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور . أحدها : بالنقل المتواتر كالسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثانى الآحاد كالقرء ونحوه من الألفاظ العربية قال فى المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم

أما (الآحاد) أى نقل الآحاد ، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المعنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعى ونحوهما ، وقد أوردوا فى مثاله نحو الخنطحوب والحر يعطل للمنجنيق والدم (و) الثانى هو (استنباط العقل من النقل) أى من المقدمتين النقليتين حكما لغويا (كما إذا نقل) عن أئمة اللغة (أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء) ونقل عنهم أيضاً (وإنه) أى الاستثناء (إخراج بعض ماتناوله اللفظ) فالعقل يستنبط منهما عموم الجمع المعرف (فيحكم بعمومه) بناء على أنه لو لم يكن عاما متناولا لكل فرد لما جاز إخراج أى فرد أريد قال الفنرى : ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر فى المطلوب أقول كلامه فى الاستنباط وهو ينبيء عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهى الانتاج فلذا أوردها هو دليل الكبرى دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التى ذكرها ويؤيد ذلك عد الفاضل إياها من الضمائم العقلية (وأما) الثانى : وهو (العقل الصرف فلا يجدى) نفعاً فى اللغة ، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات ، والعقل لا يستقل بها ، ثم فى كون النقل المجرد طريقاً بمعنى استقلاله بالدلالة ، فلا مدخل للعقل فيه نظر إذ صدق المخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بأن هذا هو موضوع لذلك ، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت اليه مقدمة أخرى عقلية أفادتنا العلم بالوضع وكل من القسمين يجرى فيه التواتر والآحاد والقدح فى المتواتر سفسطة لاتستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تنافى القطع دون الظن فاندفع ما شكك به البعض من أن أكثر الألفاظ دورانا على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانى هو أم عربى مشتق . وممَّ اشتق . أو موضوع ابتداء . ولما وضع . للذات . أو لبعض المعانى للمفهوم الكلى أو الشخصى . فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعى وغيره ولم يبلغوا

يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب * استنباط العقل من النقل كما إذا نقل الينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل الينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المتقدمتين أن الجمع المعرف للعموم ، وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال : * (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ دَلالةُ اللَّفظ علىٰ تمامِ مُسمَّاه مُطابَقةٌ وعلىٰ جزئهِ تَضمُّنٌ وعلى لازمهِ الذِّهنىِّ التزامٌ) أقول

حد التواتر فلا نقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ) الموضوعة والتقاسيم المذكورة ثلاثة : الأول : للدال وحده إلى المفرد والمركب * والمفرد إلى أقسامه . والثانى : باعتبار الدال والمدلول . والثالث : للمدلول وحده وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولذا لم يصدره بلفظ التقسيم وإلا نسب ذكره عقيب تقسيم المفرد قبل التقسيم الثانى وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الأصل ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهى كون الشىء بحالة يلزم من العلم به العلم بشىء آخر عقلياً كان اللزوم أو عرفياً دائماً أو غيره كلياً أو جزئياً وهى إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر أو لفظية وهى إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل أو عقلية كدلالة اللفظ على اللافظ مهملا كان أو مستعملا غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة ، واعتبار الدلالة فيه بالنسبة إلى ما لا يتعلق بالوضع مما هو مشترك بين العالم بالوضع وغيره أو تكون وضعية وهى الدلالة اللفظية الوضعية وهى المراد ههنا وهى كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع ، وإنما لم نقل بالوضع للمدلول عليه ليشمل التضمن والالتزام إذ هما وضعيتان إذ المراد ، ما للوضع فيه دخل قيل : وإنما لم تجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفاهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هى هو ، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل : ان معنى الدلالة موجبية تحمل اللفظ أو سماعه لفهم المعنى ، ولهذا يصح تعليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات ، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول : (دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة) لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعاً بإزائه (و) دلالته (على جزئه) أى جزء المسمى (تضمن) لكون المعنى المدلول فى ضمن الموضوع له (و) دلالته (على لازمه الذهنى) أى اللازم الذهنى للمسمى (التزام) لكون

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع فى تقسيمه وذلك من وجوه وقدم تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم الدلالة تقسيم للألفاظ لأن كلامه فى الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف فى تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشىء بالقياس إلى غيره ومعناها كون الشىء يلزم من فهمه فهم شىء آخر وهى إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام فى هذين القسمين بل فى اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهى المقصودة هنا فكان ينبغى أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التى يريدها المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه * الثانى دلالة التضمن وهى دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمى بذلك لتضمنه إياه * الثالث دلالة الالتزام وهى دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك فى اللازم الذهنى وهو الذى ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً فى الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان فانه إذا لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة ألبتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهنى التزام غير مستقيم لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل قال فى المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب فى

المعنى المدلول لازماً للموضوع له وإنما اعتبر اللزوم الذهنى لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له أو سبب أنه لا ينفك فهمه عن فهم الموضوع والأول منتف فلا بد من الثانى ولم يعتبر الخارجى لحصول الفهم بدونه كما فى دلالة العدم على الملكة وقيل لفظ التمام فى المطابقة زائد إذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن الجزء لكونه مدلول اللفظ فى الجملة قد

حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه : منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب فى الحدود فكان ينبغى أن يقول دلالة القول ومنها أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى : ومنها أنه ينبغى أن يقول من حيث هو تمامه وفى التضمن من حيث هو جزء وفى الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن العام والخاص على ماستعرفه فى الاشتراك وكذلك وضع مصر للإقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس فى الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى لا من حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول فى دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد فى التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك فى الباقى وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعاً للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافى : ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية فى الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهى الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئى والجزئية والجزء فأما الكلى فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون كالإنسان والجزئى مقابله كزيد وسيأتى ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالباً وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة إذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن

يتوهم أنه مسماه فذكر التمام لذلك مع أنه تأكيد حسن لوقوعه فى مقابلة جزء المسمى ولا بد فى الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لئلا يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالإمكان المشترك بين الخاص والعام أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والضوء إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً فى أمر تختلف باعتبار الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام فان المعنى بوضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لأجزائه بحيث يطابق المجموع المجموع فالدلالات الثلاث فى المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الزوج

الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد فى النفى أو النهى فإنه لا يلزم من نفى المجموع نفى جزئه ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزئه (فائدة) جميع ما تقدم فى دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم انها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما فى موضوعه وهى الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية لأن الإنسان يدلنا على ما فى نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيهما من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس وخامسها من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام وللدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (واللَّفْظُ إن

دلَّ جُزْؤُه عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ وإلاَّ فَمُفْرَدٌ

(واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه) أى معناه الموضوع له (فمركب وإلا) وإن لم يدل (فمفرد) فخرج عن المركب ودخل فى المفرد مالا جزء له نحو . ف . علماً وما له جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود وماله جزء لمعناه لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه فى وضع كزيد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه فى وضع كعبد الله علماً فإن جزأه دل على جزء معناه فى الوضع الإضافى لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى هنا ما يقصد من اللفظ بالوضع الحالى إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنسانى لا يخرج عن المركب لدلالة كل من جزئيه على مفهومه الذى هو جزء الماهية الانسانية التى هى جزء من المعنى المقصود وجزء الجزء جزء فيجب أن يقال ان قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء هنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لا دلالة لشىء من أجزاء أمثاله على شىء اما إذا اشترط فى الدلالة القصد والإرادة فظاهر وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة فى المعانى العلمية للقطع بأن عبد فى عبد الله بمنزلة نان من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة ان على الشرط يعم انهــا تدل حال الإنفراد وعدم جعلها جزأ من الأعلام ولا خفاء فى أن ذلك بوضع آخر أقول لا نسلم عدم انتقال الذهن إلى المعانى الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية ما فى ذلك أنه يقطع بأنها ليست

والمُفْرَدُ إمَّا أنْ لا يَسْتقِلَّ بِمَعْنَاهُ وهُوَ الْحَرْفُ

بمراده ولا نسلم أن عبد فى عبد الله بمنزلة ان من إنسان كيف وهو مقرون بماله دلالة فى
الجملة بخلاف ان من إنسان فيجوز أن يكون عدم دلالته بسبب أنه قرن بما لا دلالة له
بدونه بل هو بمنزلة ان فى قولنا ان علم علماً ولا نسلم عدم دلالته حينئذ على الشرط ولو تحقق
وضع ثان لمعنى فعلى ماضوى وفرض أن إنسان منقول عن الجملة الشرطية لدل كل من جزأيه
ولعله استنبط ما قال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله علماً عن المركب بزيادة قيد حيث
هو جزؤه بناء على أنه لا يصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه حيث الجزء جزؤه بل
حيث هو مركب وحينئذ لا يكون الجزء جزء عبد الله علماً ويوضحه أنه كان يمكن أن يقال
عبد الله مركباً لايدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءاً لعبد الله علماً وهو علماً يدل
جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءاً للمركب فيلزم افراد المركب وتركيب المفرد وأزاحه
بأن المعتبر فى الدلالة وعدمها حال يكون فيها الجزء جزءاً لهذا اللفظ لا لغيره والظاهر أنه
لا حاجة اليه إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تغنى عن هذا القيد وهذا مراد الفنرى بقوله ولاحاجة
إلى هذه الزيادة لأن عبدالله علماً غير عبد الله نعتاً فما هو جزء لعبدالله علماً ليس جزءاً لعبدالله
نعتاً وبالعكس فان قلت الزاى من زيد قائم لايدل على جزء المعنى فوجب افراده أجيب بأن
المراد الجزء القريب قيل هو مما لايناسب التعريف والحق ان قوله جزؤه لايفيد العموم فلا
يجب فى المركب دلالة كل جزء فحينئذ لايقدح عدم دلالة الزاى من زيد قائم فى كونه مركباً لدلالة
كل من جزئيه القريبين على جزء المعنى كذا ذكر الجاربردى (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه
وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله انفى دلالته على معناه الافرادى لابد من ذكر متعلقه لا انه
لابد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفنرى وغيره وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى
بالإفرادى أى مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبى الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه
أيضاً وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة فى أن معانيها
التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه
الافرادى أيضاً كذلك وفى كلام بعض المنطقيين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه
غير مستقل أى متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أى النسبة الواقعة بين
المحمول والموضوع حرفا لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتى فى قالب الاسم فى بعض
الصور كهو فى قولنا زيد هو عالم وفى قالب الفعل فى البعض ككان فى زيد كان عالما وفيه
نظر لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شىء موجباً لكون اللفظ حرفا لكان جميع الأشياء

أَوْ يَستقِلَّ وهُو فعْلٌ إنْ دلَّ بِهيئَتهِ علىٰ أحدِ الأزْمنةِ الثَّلاثةِ وإلا فاسمٌ كلِّىٌّ إنْ اشترَكَ مَعْناه مُتواطِىءٌ إنِ اسْتَوىٰ ومشكِّكٌ إنْ تفاوَت وجنْسٌ إنْ دلَّ على ذاتٍ غيْرِ معيَّنةٍ كالْفرَسِ ومُشتقٌّ إنْ دلَّ علىٰ ذِى صفةٍ معيَّنةٍ كالْفارِس وجُزئِىٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ

الدالة على النسب والإضافات حروفا كذا ذكر الفاضل (أو يستقل) أى المفرد بمعناه (وهو فعل إن دل بهيئته) أى بصيغته وضعاً (على أحد الأزمنة الثلاثة) أى الماضى والحال والمستقبل (وإلا) أى وإن لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل على الزمان كالسواد أو دل بلا خصوصية أحدها كالصبوح أو دل على أحدها لكن لا بصيغته كالأمس وغداً وعد الفنرى اسم الفاعل مما دل عليه بالصيغة حال العمل لكن لا وضعاً والظاهر أن دلالته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيغة موضوعة لذلك والاسم (كلى إن اشترك معناه) بين الأفراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها والكلى (متواطىء إن استوى) معناه أى حصوله فى افراده من غير التفاوت بالشدة ولا بالأولوية ولا الأولية كالإنسان لتوافق أفراده فى المعنى (ومشكك إن تفاوت) الحصول بأحد الوجوه لتشكيك الناظر فى أنه متواطىء أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل التوافق وعروض التفاوت ولم يذكر المحقق الأولوية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة والأولوية مغن عن الأخرى ولذا يقال ما يتفاوت بأولية وأولوية من غير ذكر الشدة ثم معنى ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى افراده فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى وأقدم كما فى اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الأب والابن بالانسانية * (وجنس إن دل على ذات غير معينة) أى حقيقة معينه بالنوع (كالفرس) من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به مايقوم بنفسه أو ماصدق عليه الحقيقة من الإفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً (ومشتق إن دل على ذى صفة معينة) ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات إماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فان معناه شىء له هذه الصفة من غير دلالة فى اللفظ على خصوصية انه إنسان أو جسم أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشىء وإنما ذلك لضيق العبارة وإن اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل شىء ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل ومما يدل على أن اسم الصفة لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته * وإلا لكان قولنا الاسم ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئى إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لا يمكن

وعلَمٌ إنِ استقلّ ومضمرٌ إنْ لمْ يَستقلّ) أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب إضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علماً على إنسان فينبغى أن يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الإمام فى المحصول (وقوله إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره بإضافه اسم الجنس لأنها للعموم أو نقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد قال الأصفهانى فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله (قوله وإلا فمفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شراً ونحوه أعلاما ولك أن تقول هذا التعريف يقتضى أن قام زيد مفرد لأن جزءه وهو القاف من قام والزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقريب (قوله والمفرد الخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أى الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعيض تعلق به . وإن استقل نظران دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة أما الماضى كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل (والا) أى وان لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن (قوله كلى) اعلم أن الاسم قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز فان الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع إمكانها كالشمس أو استحالتها كالإله وتعبيره

صدقه عليها وهو الجزء الحقيقى ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئى إضافى أى بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئى (وعلم إن استقل) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة (ومضمر إن لم يستقل) قال المدقق فى إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله

بقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالأولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالى الكلى هو ما يقبل الألف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه . ثم ان الكلى ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء كالإنسان فان كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر فى الحيوانية والناطقية وسمى متواطئا لأنه متوافق يقال تواطأ فلان وفلان أى اتفقا وإن اختلف فهو المشكك سـواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فإنه واجب فى البارى ممكن فى غيره أو بالإستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه فى الشمس أكثر منه فى السراج والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمى مشككا لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لـما بينهما من الاختلاف (فائدة) قال ابن التلمسانى لا حقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (قوله وجنس) يريد أن الكلى إن دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى المحصـول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثعالة للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلبا مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ معاملة الأعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه إن انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه . والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور

بقرينة غير الإشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلاله غير ما هو فى الحرف لأن احتياج تشخص المدلول بإحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى افادة معناه الافرادى ذكر متعلقه قال الفنرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة وهى لام العهد أقول الاسم الداخل عليه اللام لا يدل إلا على مسماه بلا قرينة والعهد به مسـتفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد إلى الاشارة قال الجاربردى فى جعل المضمر جزئيا نظر لأن وحدته نوعية لمقولية أنت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك ولا شىء من الجزئى وحدته نوعية وجوابه

فاذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى هذا الزمان ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر والجميع يشترك فى مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو إسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى هى وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هى متشخصة فى الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى (قوله مشتق) أى وإن دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرساً أو حماراً وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهرى قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال فى المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وإما خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضاً نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام ﴿ فائدة ﴾ الكلى على ثلاثة أقسام طبيعى ومنطقى وعقلى فالانسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فهنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التى شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلى الطبيعى وهو موجود فى الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود والثانى أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقى وهذا لا وجود له لعدم تناهيه والثالث أن يراد به الأمران معا الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى وذهب أفلاطون إلى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر فى الكلى كانقسامه إلى الجنس والنوع وأهمله المصنف هنا لذكره إياه فى المصباح (قوله وجزئى إن لم يشترك) أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أو لا كلى ان اشترك معناه ثم ان الجزئى إن استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر إلى شىء يفسره فهو العلم كزيد وإن لم يستقل فهو المضمر كانا وأنت لأن المضمرات لابد لها من شىء يفسرها وفى كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والأسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات الثانى أن هذا التقسيم كله فى الاسم وقد تقدم أن الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل * الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولا حداً للحرف

...   .

فان أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثانى فليبين ﴿ فائدة ﴾ ذهب الأكثرون إلى أن المضمر جزئى كما ذهب إليه المصنف واحتجوا بأن الكلى نكرة والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كليا لما دل على الشخص المعين لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح التنقيح عن الأفلين أنه كلى وقال أنه الصحيح وقال الأصفهانى فى شرح المحصول أنه الأشبه وهذا القول هو الصواب لأن أنا وأنت وهو صادق على مالا يتناهى فكيف يكون جزئياً وأيضاً فان مدلولاتها لا تتعين إلا بقرينة بخلاف الأعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن إفادة اللفظ للشخص المعين له سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام والثانى أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر فى شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وإن كان كلياً وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نختاره أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالا قال » (تقسيم آخر — اللَّفظُ والمَعنى إمَّا أن يتَّحدَا وهوَ المُفْرد أوْ يتَكثَّرا

يعرف بالتأمل ولعل جوابه أن عده من الجزئى باعتبار حالة استعماله لأنه حينئذ باعتبار قصدك معيناً جزئى وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب فى قولنا جاء رجل أو ضارب وأنت تقصد معيناً جزئياً اللهم إلا أن يقال أنه لوحظ فى أصل وضع المضمر التعيين حيث وضع لواحد نوعى ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألبتة بخلاف مثل رجل ونحوه فنزل ذلك منزلة وضعه للشخصى ثم لاخفاء فى أن تسمية اللفظ كلياً وجزئياً من تسمية الدال باسم المدلول إذ الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون وفى أن إيراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمر مع كونه مشتركان بين مختلفين من غير قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول (اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المفرد أو يكثرا) فان اتحدا فاللفظ اما كلى أو جزئى إلى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا ومعنى وحدة المعنى أن يكون المقصود باللفظ المستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لوجرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ماصدق هو عليه ومعنى كثرته هو أن يكون مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر سواء كانا مفهومى لفظ أو لفظين وان تكثرا أى اللفظ والمعنى فالألفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ماركبه الآخر سواء كانت المعانى متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها وتسمى متواصلة

وهى المُتباينةُ تَفاصَلتْ معانيها كالسَّوادِ والبياضِ أوْ تَواصَلتْ كالسَّيفِ والصَّارِمِ والنَّاطقِ والفَصيحِ أوْ يتَكثَّر اللَّفظُ ويتَّحدَ المَعنىٰ وهىَ المُترادفةُ أوْ بالعَكْسِ فإنْ وُضعَ للكلِّ فمُشْترَكٌ إلاَّ فإنْ نُقل لِعلاقةٍ

بأن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة أو يكونا للصفة وصفة الصفة وهذا معنى قوله (وهى المتباينة : تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم) مثال لما بين الذات والصفة (والناطق) بمعنى اللافظ (والفصيح) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب وبين الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح وبين الذات ومجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبته على السيف الهندى وبين الذات والجزء كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكليات وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب أو الجزء وصفة الصفة كالناطق بمعنى المدرك والفصيح وزعم الجاربردى والخنجى ان قوله وهى المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالأخير يشهد له المحصول وغيره على أنه لا يصح ضمير هى إلا باعتبار دلالة التكثر على الألفاظ وهى مفقودة فى الأول اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفة التباين إذ نسب إلى لفظ آخر يخالفه فى المعنى وحينئذ يكون راجعاً إلى تكثر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير (أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى و) الألفاظ (هى المترادفة) سواء كانت من لغة واحدة أو لا لترادفها على معنى واحد بالركوب (أو بالعكس) بأن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى (فإن وضع) هذا اللفظ (للكل) أى لكل من المعانى بالوضع الأول (فمشترك) أى فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة إلى كل يسمى مجملا والمجمل ما يحتمل معنى آخر على السواء والمشترك قد يكون للضدين كالجون للأسود والأبيض وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك واللافظ والأشياء المختلفة كالعين للباصرة والفوارة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين للميراث والجاسوس (وإلا) أى وإن لم يوضع للكل بل وضع لأحدها ثم نقل إلى الباقى (فان نقل) لا لعلاقة بينهما فهو المرتجل مثل جعفر وكافور علمين كذا ذكر الفنرى أقول الظاهر ان المصنف جعله من المشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا باندراجه فيما كان موضوعا للمعانى بالوضع الأول إذ الوضع الثانى إنما هو بالنقل لعلاقة إليه أشير فى القسطاس وإن نقل (لعلاقة

واشْتَهرَ فى الثّانى سُمّى بالنّسبةِ إلى الأوّل منْقولاً عنهُ وإلى الثّانى منقولاً إليْهِ وإلا حقيقةٌ ومجازٌ والثّلاثةُ الأولُ المُتّحدةُ المعْنىٰ نُصوصٌ وأمّا الباقيةُ فالمُتَساوِى الدّلالةِ مُجملٌ والرّاجحُ ظاهرٌ والمرجوحُ مُؤوّلٌ

واشتهر) أى غلب استعماله (فى الثانى سمى) اللفظ (بالنسبة إلى) المعنى (الأول منقولا عنه وإلى) المعنى (الثانى منقولا إليه) ويسمى منقولا شرعياً ان كان الناقل الشرع كالصلاة وعرفياً إن كان العرف العام كالدابة واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة والمنقولات بالنسبة إلى المعانى الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند أهل الوضع الأول وبالقياس إلى المعانى الأول بالعكس (وإلا) أى وإن لم يشتهر اللفظ فى الثانى أى لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحاً (فحقيقة) بالنسبة إلى الأول (ومجاز) بالنسبة إلى الثانى وهو إما استعارة إن كانت العلاقة المشبهة بينهما كأسد للشجاع مجاز مرسل إن كانت غيرها مثل الحلول فى تسمية المطر سماء وغيره وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أى مجاز كان والتقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة وإلا فقد يكون اللفظ فى المعنيين مجازاً فان قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شىء منهما نفس الموضوع قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة فى البعض ضرورة وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لايتحقق الاستعمال فى الموضوع له ويكون فى كل من المعنيين مجازاً كذا قال القاضل (والثلاثة الأول المتحدة المعنى) وهى أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى أو كثيراً كالمعنى أو اللفظ كثيراً دون المعنى (نصوص) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالا عن دليل إذ الثلاثة مشتركة فى عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى وها هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الألفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شىء من معنى أحدها معنى الآخر فالألفاظ حينئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر وإن سميت متباينة لم يكن جميع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفنرى أقول المراد بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل والأمثلة وهى من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضاً لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر (وأما) الأقسام (الباقية) كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز (فالمتساوى الدلالة) منها كالمشترك الذى لم يرجح أحد معنييه أصلا (مجمل) بالنسبة إلى كل من المعنيين (والراجح) الدلالة (ظاهر) بالنسبة إلى ما دل عليه (والمرجوح) دلالته (مؤول)

(والمُشتركُ بينَ النّصِ والظّاهرِ المُحكَمِ وبينَ المُجمَلِ والمُؤوّلِ المُتشابه)

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتى كما تقدم بيانه وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه . الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله واحد ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى وكلى . الثانى : أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض ، وتسمى بالألفاظ المتباينة لأن كل واحد منها متباين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم أن الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة ، أى لا تجتمع كما مثلناه وكالأسود للإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما إسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم ، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان ، وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، واما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فإن الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان ، ولم يذكره المصنف . الثالث : أى يتكثر اللفظ ويتحد المعنى . فتسمى تلك الألفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ، ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة . الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفى كثير من النسخ فإن وضع للكل بأل المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فإن العشرة مثلا موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها ، وكذا لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض إلا أن يقال لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة ، فيصح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة . وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان لا لعلاقة قال فى المحصول : فهو المرتجل واستشكله القرافى بأن المرتجل فى الاصطلاح هو

(و) القدر (المشترك بين النص والظاهر المحكم) بمعنى الراجح الدلالة أو المتضح المعنى وهو كالجنس لهما لأنهما يشتركان فى رجحان الإفادة إلا أن النص مانع من النقيض ، والظاهر غير مانع (و) المشترك (بين المجمل والمؤول المشابه)

اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب . وإن نقل لعلاقة فان اشتهر فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال فى المحصول وذلك كالصلاة سمى بالنسبة إلى المعنى الأول منقولا عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولا إليه . إما شرعياً أو عرفياً أو عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله فى حد المجاز . واعلم أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فإن كثيراً من المنقولات لامناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسيم العرض وهو القائم بنفسه ، وإن كان فى غاية الخسة وأجاب الأصفهانى فى شرح المحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وإن لم يشتهر فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى مايخالفه وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ، وسيأتى وأيضاً فالوضع على حدته لا يكفى فى إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من استعمال ، وكذا فى المجاز أيضاً (قوله : والثلاث الأول) أى متحد اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره ، وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لأن النص فى اللغة على ما حكاه الجوهرى وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ، وهذه الألفاظ كذلك لأنها فى الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : المتحدة فالمعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع انها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب (قوله : وأما الباقية) أى الأقسام الداخلة فى كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول إليه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم ، وهو الاختلاط . كما حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ، وآتوا حقه يوم حصاده . وغير ذلك من المجملات فلا يكون محصوراً فى المشترك وإن كانت دلالته على بعض المعانى أرجح من بعض سمى بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالته على الأول

بمعنى غير الراجح الدلالة أو ما لم يتضح معناه لاشتراكهما فى عدم الرجحان إلا أن

ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس (قوله : والمشترك) يعنى أن النص والظاهر مشتركان فى الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقى فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : «فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» قال (تقسيم آخر مَدلولُ اللّفظ إمّا معنًى أو لفْظٌ مفردٌ أو مركّبٌ مُستعملٌ أو مُهْملٌ نحوَ الفرسِ والكلمةِ وأسْماءِ الحُروفِ والخبرِ والهَذَيانِ

المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح (تقسيم آخر) باعتبار المدلول (مدلول اللفظ إما معنى) غير لفظ (أو لفظ) آخر وهو إما (مفرد أو مركب) وكل منهما إما (مستعمل) دال على المعنى (أو مهمل) غير دال (نحو الفرس) هو مثال لما مدلوله معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الصهال (والكلمة) هو مثال لما مدلوله لفظ مفرد مستعمل كزيد مثلا (وأسماء الحروف) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسما لبه وهو مهمل قال المراغى أسماء الحروف نحو الألف والباء كل منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى قاله الفنرى : هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن كان مثالا للاسم صح لكنه ليس بمهمل بل موضوع لاه وبه وإن كان للمدلول فباطل لأن كلا من الألف والباء اسم لامدلول لما ذكر الزمخشرى من أن ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راوياه اسمان لره وبه ومن أن سيبويه نقل عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلفظ بالكاف فى ذلك والباء فى ضرب فقيل باء كاف فقال : إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقول لعل المراغى أراد بقوله : كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع وإلا فقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل (والخبر) نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم مثلا (والهذيان) نظير ما مدلوله لفظ مركب غير دال ، أما شىء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مهملة ويتكلم بها أو بأن لايدل مجموعه من حيث هو وإن دل الإجزاء كقولك من ضرب منزلا قاصدا التركيب ثم فى جعل الكلمة والخبر والهذيان مما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر اللهم إلا إذا أريد بالمدلول

والمُرَكَّبُ صِيَغٌ للإفهامِ فإنْ أفادَ بالذاتِ طَلَباً فالطَّلَبُ للماهيَّةِ استفهامٌ وللتحصيلِ مع الاستعلاءِ أمْرٌ ومع التساوي التماسٌ ومع التسفُّلِ سؤالٌ وإلا فمُحتملُ التصديقِ والتكذيبِ خبرٌ وغيرُه

ما يطلق عليه اللفظ سواء كان مفهومه أو ما صدق عليه المفهوم مع أنه لا يناقش فى المثال أو أريد بكون مدلوله لفظاً أن المفهوم منه ملفوظ آخر كما فى اسم الحرف أو أنه لفظ كذا وكذا كما فى الكلمة والخبر والهذيان هذا كله للمفرد (و) أما (المركب) فقد (صيغ للإفهام) أى لإفهام السامع النسب والمعانى المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات بخلاف المفرد إذ ليس الغرض من وضعه إفادة مسماه عند جماعة منهم المصنف كما مر فهو أى اللفظ المركب إما أن يفيد طلباً بالوضع أولا (فإن أفاد بالذات) أى الوضع (طلباً) فهو إما أن يطلب به ذكر الماهية أو تحصيل الشىء فى الخارج والثانى إما مع الاستعلاء أو التساوى أو التسفل (فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل) أى الطلب لتحصيل الشىء (مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال) ودعاء أقول فى جعل الاستفهام طلب الماهية نظر إذ المطلوب به قد يكون وصفاً على ما صرح به السكاكى كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشىء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ما العنقاء إلى غير ذلك اللهم إلا إذا تعسف فى تفسير الماهية بما يشمل الكل وأيضاً لم يذكر النهى فى الأقسام مع أنه للطلب بالذات إلا أن يلتزم أن النهى عن الشىء أمر بضده قال الفنرى وفى اشتراط الاستعلاء فى الأمر نظر لأنه يناقض ما ذكر فى باب الأمر يعنى حكمه بفساد اشتراك العلو والاستعلاء كليهما والجواب أنه أراد بالأمر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء فى اشتراك الاستعلاء فيه حينئذ لا العلو لأن الأعلى رتبة إذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر فى باب الأمر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا إن كان طلب الفعل ونهياً إن كان طلب الكف (وإلا) أى وإن لم يفد المركب طلباً بالوضع فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أولا (فمحتمل التصديق والتكذيب خبر) ورد السكاكى تعريف الخبر بذلك للزوم الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الأولان النسبة إلى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشىء على ما هو ولا على ما هو به والجواب أو الخبر المعرف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن (وغيره)

تَنْبِيهٌ وَيَنْدرِجُ فيهِ والتَّمَنِّي والتَّرَجِّي والقَسَمُ والنِّدَاءُ) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظاً فإن كان لفظاً فقد يكون مفرداً وقد يكون مركباً وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر الأول أن يكون المدلول معنى أى شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى وكلى . الثانى أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف . الثالث أن يكون المدلول لفظاً مفردا مهملا كأسماء حروف الهجاء ألا ترى أن حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له إسم فللأول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضه وره وبه هى هاء السكت . الرابع أن يكون المدلول لفظاً مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد . الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركبا مهملا قال الامام والأشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له إسم لا جزم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فثل له بالهذيان فان لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهرى هذى فى منطقه يهذى ويهذو هذواً وهذيانا (قوله والمركب صيغ للافهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لإفهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلباً وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلباً بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه وإلا يرد الأمر لكونه طلباً للماهية أيضاً والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وإنما سمى بالاستفهام لأنه طلب للفهم كاستعطى إذا طلب أن يعطى له إذ السين دالة على الطلب لكن

أى وغير المحتمل للصدق والكذب بعد عدم كونه للطلب الوضعى (تنبيه) لأنه للتنبيه على ما فى ضمير المتكلم (ويندرج فيه) أى التنبيه أمور أربعة : (والتمنى والترجى) النهى (والقسم والنداء) والفرق بين التمنى والترجى أن التمنى يكون فى الممتنعات والممكنات التى لا طماعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكان والترجى ما يكون فى الممكنات التى فيها طماعية الوقوع وإنما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ إشارة إلى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال

الطلب فى الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى ، فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل * وإن كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طلب منه بغلظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل . فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع التسفل أى التذلل ، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى (وقوله : بالذات) يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله إفادة أولية والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقينى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الأول استفهاماً ، ولا الثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً بل هى إخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضاً الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الأوامر والنواهى حيث قال : ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : ماذا تأمرونى . ومنها أنه خلط مذهباً بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل . بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الأوامر والنواهى لكنه قلد الإمام فى ذلك ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل ، وهو وارد على التقسيم ، وقد ذكره الإمام وغيره وقالوا إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً (قوله وإلا) أى وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن لا يدل على طلب أصلا كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فإن كان محتملا التصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الأخبار مالا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام فى المحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الأخبار وقال إنه حد ردىء لأن التصديق والتكذيب

المقاربة وما هو مصدر برب وكم الخبرية وغير ذلك وبهذا بطل ما يفهم من كلام الفنرى من أن حصر التنبيه فى الأربعة بالاستقراء لا العقل ثم اعلم أنه لا بد من أن يتمحل ويراد بالمركب الكلام وبالافهام إفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه وإلا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الإضافى والوضعى .

عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (قوله وغيره تنبيه) أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نبهت به على مقصودك وقال فى المحصول سمي به تمييزاً له عن غيره قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتندرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف * والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات كقولك لعل زيداً يقدم والتمنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود * واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال :

(الفصل الثالث فى الاشتقاق وهُوَ رَدُّ لفظٍ إلى لفظٍ آخرَ لمُوافقته له فى حروفه الأصليّة ومُناسبته له فى المعنى)

(الفصل الثالث فى) تعريف (الاشتقاق) وبيان أحكامه * الاشتقاق على أقسام لأنه إن اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل فى معناه بأن يكون فيه معنى الأصل وحده كالمقتل مصدراً من القتل أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف فى النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الأصول فالأكبر وإلا فلا اشتقاق كما فى الحبس والمنع ويشترط فى كل من الآخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا الموافقة فهى أقسام متباينة * اليه يشير كلام المحقق والمتبادر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله (وهو رد لفظ إلى لفظ آخر) فيه إشعار باشتراط تغاير اللفظين فخرج الأسماء المشتركة (لموافقته له) أى لموافقة اللفظ المردود للفظ الذى رد اليه (فى حروفه) أى حروف ما رد اليه (الأصلية) فيخرج مثل حبس ومنع ونعق ونهق ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر ويدخل رحل من الرحيل وإن لم يوافقه فى الواو لأنه زائد وقوله (ومناسبته له) عطف على موافقته أى ولمناسبة الأول الثانى (فى المعنى) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب بمعنى دق من الضرب بمعنى الذهاب ويخرج المعدول إذ المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة ثم فى المعنى كذا قال الشارحان وعلى هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً أقول هذا إنما يكون لو أريد المناسبة بين المعنيين وهو غير لازم من كلامه بل مناسبة أحد اللفظين للآخر فى المعنى بمعنى أنه منشأ تناسبهما وعدم مناسبة عمر لعامر والمقتل للقتل ممنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة بينهما فى المعنى والمناسبة أعم وينبغى أن يراد بحروفه الأصول ما هى على ترتيبها ليخرج ما هو من الكبير مثل الجبذ والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة وقد يزاد بتغيير ما ليدخل نحو فلك جمعاً قال الجاربردى ولا حاجة اليه لأن التغاير اللفظى

ولا بُدَّ مِنْ تَغْييرٍ بزيادةٍ أوْ نُقصانِ حَرْفٍ أوْ حَرَكةٍ أوْ كِلَيْهِما أوْ بزيادةِ أَحدِهما ونُقْصانهِ أوْ نُقْصانِ الآخرِ أوْ بزيادتهِ أوْ نُقْصانهِ بزيادةِ الآخرِ ونُقْصانهِ أوْ بزيادتِهِما ونُقْصانِهما

مفهوم من التعريف أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر بالمغايرة التامة ظاهراً فيخرج نحو الفلك فيزاد بتغيير ما ليشعر بأن التغاير فى الجملة كاف فيدخل لا ان زيادته للاشعار بالتغاير اللفظى كما ظن ويمكن حمله على التغيير فى المعنى حتى يخرج المعدول ومثل المقتل فى القتـل لشمول المناسبة إياهما على ما قدمنا وعرفه الميدانى بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسباً فى المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر وإن أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق فى التركيب الموافقة فى الأصول والترتيب وإن أريد الأعم بحيث يكون التناسب فى التركيب متناولا لمثل الحمد والمدح فأعم كذا ذكر الفاضـل وقيل هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وفرق ما بينهما إذ الأول تعريف باعتبار العلم متناول لما لايغاير الأصل فى المعنى والثانى باعتبار العمل غير متناول له وتعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر أن المراد برد أحدهما إلى الآخر إدراك أنه مأخوذ منه ثم لا بد فى الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما فى التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق (ولا بد من تغيير) أى فى اللفظ نتيجة لوجوب تغاير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر والتغيير إما (بزيادة) حرف أو حركة (أو نقصان حرف أو حركة) فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو ما يقع فيه وجه واحد من التغيير (أو كليهما) أى بزيادة حرف وحركة أو نقصان كليهما (أو بزيادة أحدهما) أى حرف أو حركة (ونقصانه) أى مع نقصان ما هو من جنسه مثل أن يزاد حرف وينقص حرف ومثـله فى الحركة (أو نقصان الآخر) أى أو مع نقصان الآخر مثل أن يزاد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من التغيير (أو بزيادته) أى بزيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أى نقصان أحدهما (بزيادة الآخـر ونقصانه) أى مع كليهما مثل أن يزاد حرف وحركة وينقص حركة أو يزاد حركة وحرف وينقص حرف أو ينقص حرف ويزاد حركة وينقص حركة أو ينقص حركة ويزاد حـرف وينقص حرف فهذه أقسام ما اجتمع فيه من وجوه التغيير ثلاثة (أو بزيادتهما) أى حرف وحركة (ونقصانهما) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغيير أربعة فوجوه التغيير أربعة زيادة حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانها وكل مشتق اما أن

نحْو كاذب وَنصَر وضارَب وَخفْ وَضرْب على مذهب الكُوفيِّين وغَلَى ومُسْلِمات وَحذِر وعادّ ونَبِتَ واضْرب وَخافَ وعِدْ وكَال وارْم) أقول ذكرَ المصنف فى هـــذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه. فالاشتقاق فى اللغة هو الاقتطاع وأما فى الإصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميدانى ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً فى المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تفطن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه وفيه نظر وأيضاً فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد ؛ وللاشتقاق أربعة أركان تأتى فى كلام المصنف الأول المشتق والثانى المشتق منه والثالث الموافقة فى الحروف الأصلية والمناسبة فى المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه.

يقع فيه نوع واحد منها أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة فهذه أربعة أقسام الأول ينقسم إلى أربعة أقسام والثانى إلى ستة والثالث إلى أربعة والرابع قسم واحد فالكل خمسة عشر قسما تسعة منها مذكورة فى المحصول دون الباقى وهذا عدا الأمثلة على الترتيب (نحو كاذب) من الكذب بزيادة الألف (ونصر) من النصر بزيادة فتح الصاد (وخف) من الخوف بنقصان الواو (وعد) مصدر من وعد فعلا (على مذهب الكوفيين) القائلين باصالة الفعل بنقصان فتح العين هذه أمثلة القسم الأول (وضارب) من الضرب بزيادة الألف وكسر الراء (وغلى) المأخوذ من مصدره أعنى غليانا بنقصان الألف والنون ونقصان حركة الياء بقلبها ألفاً (ومسلمات) من مسلمة بزيادة الألف وتاء الجمع ونقصان تاء التأنيث الموقوف عليها هاء (وحذر) من الحذر بزيادة كسر الذال ونقصان فتحها (وعاد) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان فتحة الدال (وخذ) من الأخذ بزيادة ضم الخاء ونقصان الهمزة فهذه أمثلة القسم الثانى (واضرب) من الضرب بزيادة الهمزة وكسر الراء ونقصان فتح الضاد (وشاكى) من الشكوى بزيادة كسر الكاف والألف ونقصان الواو (وصل) من الوصول بنقصان الواو وزيادة كسر الصاد ونقصان ضمها (وضرب ونبت وخاف وكال) اسم فاعل من الكلال بنقصان حركة اللام والألف بعـــدها وزيادة الألف قبلها فهذه أمثلة القسم الثالث (وارم) مثال القسم الرابع من الرمى بزيادة الهمزة ونقصان الياء وزيادة كسر

وهو الركن الثانى ويؤخذ منه أيضاً الركن الثالث وهو التغيير لأنه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا فى الأول وإنما أتى بذلك أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شىء وعلى كل مذهب أيضاً فانه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم إلى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلا بالاجماع (قوله لموافقته له فى حروفه الأصلية) هو الركن الرابع واحترز به عن الألفاظ المتوافقة فى المعنى وهى المترادفة كالبر والقمح وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط فى الحروف الأصلية أن تكون موجودة لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف (وقوله ومناسبته فى المعنى) هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر فى حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة فى المعنى لتباين مدلولاتها (قوله ولابد أى من تغيير) بين اللفظين لأنه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك إنما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوى بطريق التبع لك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها إلا أن يقال ان حركة الإعراب ساقطة الاعتبار فى الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال ان التغيير حاصل ولكن فى التقدير فيقدر حذف الفتحة التى فى آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى فى آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التغاير أن احداهما لعامل والأخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك فى جنب فانه قدر زوال ضمة النون التى فيه فى حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والإتيان بغيرها حال إطلاقه على الجمع كقوله تعالى: «وإن كنتم جنباً» وحصر الإمام التغيير فى تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معاً وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هى الأقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طلب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة فى كثير منها نظر كما سيأتى وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحاً (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام

... ...

أربعة تغييرها أفرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضافاً إلى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام ◦ الأول زيادة الحرف الثانى زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فى زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف (وقوله أو بزيادته أو نقصان بزيادة الآخر ونقصانه) تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانهفيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير لان وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان إحداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل فى نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدها نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها (قوله أو بزيادتها ونقصانها) أى بزيادة الحرف والحركةمعا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر (قوله نحو كاذب) شرع فى مثل الأقسام السالفة ولنقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب فى الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها فى الدرج إذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام وإلا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحاً ◦ الأول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف ◦ الثانى زيادة الحركة نحو نصر الماضى من النصر زيدت حركة الصاد ◦ الثالث زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو ضارب من الضرب زيدت الألف بعد الضاد وزيدت أيضاً حركة الراء ◦ الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان لحركة الإعراب إذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتى ما يخالفه فى القسم العاشر فالأولى تمثيله بصهل اسما فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط . الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدراً من ضرب الماضى نقصت حركة الراء لكن هذا إنما يأتى على مذهب الكوفيين فى اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهرى تقول سفرت أسفر سفوراً أى خرجت إلى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب

...   .

وصحب وسفار كركاب . السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو غلى ماضياً من الغليان نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء وفى الاعتداد بسكون الياء نظر والأولى تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة . السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الألف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفى كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفرده فالأولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال الأولى للإدغام . العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان فى المصدر وقد تقدم ما يخالفه فى القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والأولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً فليس فى الحرف هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتها ونقصت الألف. الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله : عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم فى حسبان حركة الإعراب والأولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى للادغام ، ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين . الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانهما معاً نحو ارم من الرمى زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها قال :

. . .   .

(وأحكامه فى مسائل: الأولى — شرْطُ المُشتقّ صدْقُ أصلهِ خِلافاً لأبى علىّ وابنهِ فإنّهُما قالا بعالِمِيّةِ الله تعالى دُونَ علْمهِ وعَلّلاها فينَا بهِ لنا أنّ الأصْلَ جُزْؤُهُ فلا يوجَدُ دُونهُ) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق. ذكر أحكامه فى ثلاث مسائل الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان إسماً أو فعلاصدق.

الميم ونقصان فتح الراء (وأحكامه) أى الاشتقاق تورد (فى مسائل : الأولى — شرط المشتق صدق أصله) وهو المشتق منه ، يعنى يشترط فى صحة إطلاقه على شيء حقيقة حصول مأخذه لذلك الشيء لاصدقه بمعنى الحمل على ما صدقه المشتق عليه (خلافاً لأبى على) الجبائى. (وابنه) أبى هاشم (فإنهما قالا : بعالمية الله تعالى دون علمه) يعنى قالا أنه تعالى : عالم بدون أن يقوم به علم وكذا فى القدرة وغيرهما من الصفات ويقرب منه ما قيل أنه تعالى : عالم بذاته لا بالعلم قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك والمعتمد لهما فى نفى العلم الوجوه التى سبقت فى بحث الكلام ، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم. علمه ضرورة انتفاء الجهل ، فهو حينئذ إما أن يعلم العلم بذاته أو بعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى وعلى الثانى ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل وعلى الثالث نقول إذا جاز كون الشيء معلوماً بنفسه جاز كون الذات عالماً بنفسه والجواب منع استلزام جواز الأول. جواز الثانى واستدلوا على أن عالميته تعالى غير معللة بالعلم ، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالميته تعالى واجبة واللازم باطل لأن الواجب مستغن عن العلة والجواب بأنه لا نسلم ذلك فى الواجب بالغير وقوله : (وعللاها) أى العالمية (فينا) أى فى حقنا (به) أى بالعلم نقلا لمذهبهما وبيان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية. بالعلم فى الأول وبتعليلها به فى الثانى لا أن يكون له دخل فى إثبات المطلق أو رد الخصم قال الفنرى إنهما يعللان العالمية بالعلم مطلقاً أى فى الواجب وغيره غير أنهم يقولون : إن العلم المعلل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم بالذكر كما ينبىء. عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالميته تعالى مع سلب العلم عنه أقول : فيه نظر لأن ما ذكره مذهب أبى الهذيل العلاف حيث قال انه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه عالم وعلم والمنقول عن أبى القاسم البلخى أن ذاته علة لكونه عالماً كما ان علم زيد علة لعالميته ولم. ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبى على أنه تعالى عالم لا لذاته ولا لزائدة وعن أبى هاشم. أن عالميته لا لذاته ، بل لألوهيته فظهر أن التخطئة خطأ (لنا أن الأصل) أى المشتق منه كالعلم مثلا (جزؤه) أى جزء مفهوم المشتق كالعالم إذ مفهومه شيء له العلم (فلا يوجد) المشتق (دونه) أى دون الأصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق.

أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال كقوله تعالى : « إنك ميت » لكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتى فى المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى . ولقصد شمول الأقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال : وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فانه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسئلة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا إلى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول ذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفى العلم عن البارى سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التى أثبتها الأشعرى كلها وهى ثمانية مجموعة فى قول بعضهم :

حيـــاة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا فى ذلك على شبهة سأذكرها فى آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العـــالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة فى العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق فان العلة فى صحة إطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التى فينا أى فى المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا (قوله لنا) أى دليلنا على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فإن العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لأن صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل إنما يستقيم على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم فى إنكار الصفات فقالوا : لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون البارى تعالى محلا للحوادث وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما والعالمية ونحوها فانها من النسب التى لا ثبوت لها فى الخارج وأجاب الامام فى الأربعين وغيرها

حيث لا يكون المشتق منه قال الخنجى : هو منقوض بصحة إطلاق إسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام فى الحقيقة ، وأيضاً هذا لا يصح إلا فى صورة وجود بقية الأجزاء فان إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنسانى لا يجوز أقول فى الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الأنف مع خصوصية كونه للحيوان الغير الإنسان كالبقر مثلا مع جواز إطلاقه على أنف الإنســـان باعتبار أنه أنفه

بأنها قديمة ولا امتناع فى إثبات قدماء هن صفات لذات واحدة والنصارى وإنما كفروا بإثبات قدماء هن ذوات ثم قال فى الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتخلص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة الذات لا بالذات أى واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال (الثانية — شرطُ كونه حقيقةً دوامُ أصله خلافاً لابن سينا وأبى هاشم لأنه يَصْدُق نفيه عند زواله

إطلاقا لاسم الكل على الجزء المسئلة (الثانية) اختلف فى أن بقاء معنى المأخذ شرط فى كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب لمناسبته الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن يضرب وسيضرب فمحل الخلاف فى مثل الضارب لمن قد ضرب قيل : وهو الآن لا يضرب فقيل : هو مجاز مطلقاً و (شرط كونه حقيقة داوم أصله) أى بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقيل : حقيقة مطلقاً ولا يشترط الدوام وإليه يشير قوله : (خلافاً لابن سينا) أى الرئيس أبى على من الحكماء (وأبى هاشم) من المعتزلة . وقيل : إن كان مما يمكن بقاؤه فمجاز لاشتراط الدوام وإلا فحقيقة لعدم الاشتراط وميل المدقق إلى التوقف ، وينبنى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته هل له الرجوع إليه أم لا فقال الشافعى رحمه الله له ذلك لقوله عليه السلام : فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله . ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشترى لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال ، والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبا حنيفة رحمه الله يقول بأن الترجيح للشبت لثبوت ملكه على المتاع يداً أو رقبة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتهن ، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق إيجاباً على من حصل له المعنى وانقضى لما صدق النفى عند الزوال لامتناع اجتماع النقيضين ، واللازم باطل (لأنه يصدق نفيه عند زواله) أى حال الزوال يقال : إنه ليس بفاعل الآن فيصدق نفيه مطلقاً ، لأن صدق النفى الخاص يستلزم صدق مطلق النفى وفيه نظر لأن الضرب فى الحال مثلا أخص من مطلق الضرب ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم . وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النفى المقيد بالحال ، لا نفى المقيد بالحال يعنى أن فى الحال ليس ظرفاً للضرب ، بل للنفى بمعنى أنه يصدق فى الحال أنه ليس بضارب فيبقى

فلا يَصْدُق إيجابه قيلَ : مُطْلَقتان فلا تَتَناقَضان قُلْنا : مؤقّتتان بالحال لأنّ أهلَ العرْف رَفَع أحدُهما بالآخر) أقول لما تقدم فى المسألة السابقة أو شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازى وحاصله أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى : « إنك ميت » فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف فى أثناء الاستدلال وإن كان باعتبار الماضى ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقاً سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام وطريق من أراد الإطلاق الحقيقى فى الكلام وشبهه أن يأتى به مقارناً لآخر حرف كما سيأتى والثانى أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب ابن سينا وأبى هاشم وكذلك أبو على كما قال فى الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن وغيره وتوقف الآمدى فى هذه المذاهب فلم يصحح شيئاً منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الأول وقال فى المحصول أنه الأقرب فان قيل قد تقدم فى المسألة السابقة أن أبا على وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى للنقل عنهما لأنهما إذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الأولى وأيضاً فلأنه يوهم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه أنهما لم يخالفا هناك إلا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وإن قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير وههنا أمور لابد من معرفتها

للضرب مطلقاً فيلزم نفى الأعم ورده الفاضل بأنه حينئذ يكون عين النزاع ثم الدليل قد يعارض بأنه يصدق عليه أنه ضارب فى الماضى فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفى والجواب بأنه لانسلم أن صدق ضارب فى الماضى عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لأن صدق الضارب عليه بالمجاز وفى الماضى قرينة له كما أن صدق الضارب غداً عليه بالمجاز بالاتفاق والكلام فى الصدق حقيقة فإن (قيل) سلمنا صدق نفى الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفى كلاهما (مطلقتان فلا تناقضان) لأن نقيض المطلقة ه الدائمة لا المطلقة فلا يلزم من صدق إطلاق النفى عدم صدق إطلاق الايجاب ولا بالعكس فالملازمة المذكورة ممنوعة حينئذ (قلنا) هما (مؤقتتان بالحال) عرفاً وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) حيث يقال فى الرد على من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب فلولا اعتقاد التناقض بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد وبهذا اندفع

أحدها أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضى منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع وقد دخل فى كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كون المشتق وأما المضارع فينبنى على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا فان جعلناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضاً . الثانى أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم اعتباراً بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الأحكام فى آخر المسئلة فقال لايجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق بإجماع المسلمين وأهل اللسان وإذا تقرر هذا فينبغى استثنائه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان سارق أما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقاً كما قال القرافى إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا (قوله لأنه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب وإلا لزم إجتماع النقيضين فان أطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلأنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر فى علم المنطق والجواب أنهما مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكون كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفعه لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا هذا

ما قال الجاربردى ولا يخفى أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لاحاجة هنا إلى ثبوت التنافى بل يكفى أن يقال يصح النفى فى الجملة وصحة النفى من حيث هى تنافى الحقيقة لأنها

حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه . أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب فى الماضى فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضاً نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ الثانى إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضاً القضية السالفة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هى الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب فى الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذى هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع فى صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب فى الحال أم النزاع فى مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع فى الثانى فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله وأما استعمالها فى التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين وإن كان النزاع فى المقيد بالحال وهو الذى يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به فى الدليل فنقول لما صح ليس بضارب فى الحال لم يصح ضارب فى الحال ولا تتكلف إقامته على الوجه الذى قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تتناقض فنتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أورده الآمدى فى الأحكام وأخذه منه جماعة أن الضارب فى الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب فى الحال نفى للأخص ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه ليس بحيوان فان قيل إنما يكون ليس بضارب فى الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان فى الحال متعلقاً بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه ليس فى الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله فى الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس فى الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه

من خواص المجاز وهو مدفوع بما أشار اليه المحقق وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع وإن ادعى أنه يصدق عقلا أنه ليس بضارب فى الجملة بناء على أنه ليس بضارب فى الحال والضارب فى الحال ضارب فى الجملة فهذا لا ينافى كونه حقيقة إذ علامة المجاز هى النفى بالكلية وهذا كما يصدق عقلا أن الإنسان ليس بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلا مع أن الحيوان حقيقة فى الانسان من حيث

وإلى هذا أشار فى التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتنوين بل سلب أخص أى بالإضافة قال (وعُورِضَ بوجوه الأوَّلُ : أنَّ الضارب مَنْ له الضَّربُ وهو أعمُّ منَ الماضى وردَّ بأنه أعمُّ منَ المُستقبلِ أيضاً وهو مجازٌ اتفاقاً الثانى : أنَّ النحاةَ منعوا عملَ النَّعتِ الماضى ونوقِضَ بأنهم أعملوا المُستقبلَ أيضاً الثالث : أنه لو شُرِطَ لم يكُنِ المُتكلِّمُ ونحوه حقيقةً وأجيبَ بأنه لما تعذَّرَ اجتماعُ أجزائِهِ اكتُفِىَ بآخرِ جزءٍ

أنه حيوان (وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة (وجوه) أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لغة (وهو أعم من) أن يكون فى الحال أو (الماضى) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة وبهذه العناية اندفع ما ذكر الجاربردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز (ورد) أى ما ذكر (بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حينئذ (أعم من المستقبل) أى ممن سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً) قال الشارحان فيه نظر لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم ممن سيضرب أقول إن أريد بمن ثبت له ما منه صدور الفعل فى الجملة كان أعم ممن سيضرب وإن أريد ما منه الصدور فى الحال أو الماضى فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه فى الحال (الثانى أن النحاة منعوا عمل النعت الماضى) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضى كالضارب لا يعمل وأطلقوا المشتق على الصادر عنه الفعل المقتضى والأصل الحقيقة (ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل) وقالوا إسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقبل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز أقول الخصم يتمسك بالأصل ولا ينافى ذلك تخلف الحكم عنه فى مادة لمانع وهو هاهنا الإجماع أى الاتفاق المبنى على قيام دليل على مجازيته فان قلت صحة النفى مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها وقد عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يجعل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشىء لجواز أن يكون للقدر المشترك بين الماضى والحال فقط (أيضاً الثالث أنه لو شرط) دوام الأصل (لم يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السيالة أى الغير القادرة الذات كالمخبر (حقيقة) فى معانيها لامتناع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل تنقضى أولا فأولا فقبل حصولها لم تتحقق وبعد قد انقضت (وأجيب بأنه) لما أمكن تحقق المصدر الغير السيالى دفعة كالقيام مثلا اشترط فى كون المشتق منه حقيقة بقاؤه بتمامه و (لما تعذر اجتماع أجزائه) أى أجزاء المصدر السيال كالتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزء)

الرابع : أنّ المؤمنَ يُطلق حالةَ الخلوّ عن مفهومه وأجيبَ بأنّه مجازٌ وإلاّ لأطلقَ الكافرُ على أكابرِ الصّحابةِ رضيَ الله عنهم حقيقةً) أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة ، الأول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه اليها وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفى الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل

ولم يشترط بقاء جميع الأجزاء وحينئذ تمنع الملازمة القائلة لو شرط الخ وأجيب فى المختصر بأن اللغة لم تبن على المساحة فى أمثال ذلك بدليل صحة الحال وحمله الشارحان على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لأجزائه وإنما الموجود منه ما لا ينقسم ثم قال الفنرى وفيه نظر ووجهه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدوماً بجميع أجزائه بل مستحيلا فأين هذا مما نحن فيه وهو أنه لو شرط فى حقيقة المشتق البقاء لم يكن مثل المتكلم حقيقة والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر الممتنع وجودها فى الآن كيتمشى ويتحرك من المشى والحركة حقيقة لأن أجزائه تنقضى أولا فأولا أيضاً فيلزم أن لا يكون حقيقة فى الحاضر كما فى الماضى والاستقبال قال الجاربردى جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غير المشترط مطلقاً يعنى حينئذ يتأتى للمشترط مطلقاً أيضاً إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لابطال مذهبه وهذا ما يقال من أن المانع لا مذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشترط مطلقاً لأن المعنى ببقاء المعنى بقائه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق لكلام الآمدى وإنما يكون القائل بالتفصيل مختصاً به أن لو أجيب بأنا لا نشترط البقاء أصلا فى غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة إلى المشترط مطلقاً تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعا إلى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق ولا يخفى أن قوله اكتفى بآخر جزء يأبى ذلك (الرابع أن المؤمن يطلق) على الشخص حقيقة (حالة الخلو عن مفهومه) باعتبار إيمانه السابق كالنائم الخالى عن التصديق حال النوم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء لما أطلق (وأجيب بأنه مجاز) بدليل عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر (وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة) قيل فيه نظر لأن عدم

الثانى أن النحاه أى جمهورهم قالوا إن النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والأصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب أن هـذا الدليل منتقض بإجماعهم على أعماله إذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قلتموه فى الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة ألبتة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشىء منه فمن قال قام زيد مثلا إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والأصل فى الإطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بحاصل فى حال نومه وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الأول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لأن القاعدة أن امتناع الشىء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده

الاطلاق لوجوب تعظيمهم شرعاً والمانع الشرعى لا ينافى جواز الاطلاق لغة كذا ذكر الشارحان والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقراء الجزئيات فى أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ، والظن كاف فى ذلك وتصوير الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد هذا ولكن كون المؤمن للنائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه والأقرب أن يقال لا نسلم أن النائم خال عن التصديق بل هو باق مع الزهول عن حصوله ولو سلم فالنزاع فى اسم الفاعل بمعنى الحدوث والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن اتصف بالتصديق فى الجملة مع عدم طريان النافى كذا ذكر الفاضل

إلى عدم المقتضى أولى لأنا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والأصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لأن المصنف يدعى أن امتناع إطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى وهـذه القاعدة تنفع فى كثير من المباحث قال (المسألة الثالثة ـ اسم الفاعلِ لا يُشْتَقُّ لشىْءٍ والفِعْلُ لغَيْرِهِ للاسْتِقْراء قالت المُعْتزلَةُ الله تعالى مُتكلِّم بكلامٍ يَخْلُقُهُ فى الجِسْمِ كما أنَّه الخَالقُ والخَلْقُ هوَ المَخْلوقُ قُلْنا : الخَلْقُ هُو التَّأثيرُ قالوا إنْ قَدُمَ قَدُمَ العالَمُ وإلاَّ لافْتَقَرَ إلى خَلْقٍ آخَر وتَسَلْسلَ قُلْنا : هُوَ نِسْبَةٌ

(المسألة الثالثة ـ اسم الفاعل) لا يشتق لمحل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كأنواع الروائح وكذا (لا يشتق لشىء والفعل) أى المعنى حاصل وقائم (لغيره) وإن كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل بعدل قائم بعمرو (للاستقراء) فانا تتبعنا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقاً على شىء والفعل قائم بالغير قال الجاربردى إن هذا ليس من الاستقراء التام الذى هو إثبات حكم كلى بإثباته فى جميع جزئياته بل من الناقص الذى هو إثباته بإثباته فى الأكثر وهو لا يفيد اليقين أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا وقول المحقق والاستقراء يفيد القطع مشكل وأوله الفاضل بأن معناه حصل لنا من التتبع حكم كلى قطعى وإن كان الاستقراء لا يفيد إلا الظن (قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى الجسم) إذ المنظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى: «نودى من شاطىء الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إنى أنا الله رب العالمين» وشبهوا ذلك بأن الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به الخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق وهذا معنى قوله (كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا) كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى مجازاً لدلالته عليه ولا نسلم ان الخلق المخلوق بل (الخلق هو التأثير) وهو نسبة بين المؤثر والمتأثر فيصلح أن يكون قائما بالخالق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به (قالوا إن قدم) أى التأثير فيلزم (قدم العالم) لأن جواز تحقيق التأثير بدون المتأثر بديهى الاستحالة كالقطع بدون المقطوع (وإلا) أى وإن لم يكن قديماً بل حادثاً (لافتقر إلى خلق) وتأثير (آخر) لاحتياج كل حادث إلى تأثير المؤثر وينقل الكلام فيه (وتسلسل قلنا : هو) أى التأثير (نسبة) ولا شىء من النسب لكونه من الاعتبارات يحتاج

فلم يحتج إلى تأثير آخر) أقول لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أي المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذي قام به لأنا استقرينا اللغة فوجدنا الأمر كذلك وخالفت المعتزلة في المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفساني باطل ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وإن قام به الكلام وذكر الأصليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائماً بذاته والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخلق باطل بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قبول المصنف والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أي قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثاً لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الأول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما وإذا وجد المؤثر

إلى التأثير (فلم يحتج) التأثير (إلى تأثير آخر) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل بمنع احتياج كل حادث إلى التأثير ويمكن أن يقال بناء على أن التكوين صفة حقيقية هي مبدأ التعلق كما هو مذهب الماتريدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديما وأجاب المدقق بأن ما ذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام في جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالغير والخلق على ما ذكرتم نفس الغير لا قائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع من حيث هو ليس قائما بالغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً كضرب زيد وبياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك ألبتة أو الفعل لا بد له من القيام بشيء ولا خفاء أن المجموع ليس قائما بالخالق قال الفنري المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجده في الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثاني وحينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو

والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما فى الأزل وجود العالم . الثانى : إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديماً لكان العالم قديماً الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الأولى ، وأما بيان الثانى وهو التسلسل فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر لأن كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها فى المحصول ولا فى الحاصل ، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر وتقريره من وجهين : أحدهما : أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لا وجود لها فى الخارج وإنما هى أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل، فلا تحتاج إلى مؤثر . الثانى أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ، وتحتاج إلى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الأول مانع للحدوث والقدم معاً لأنها من صفات الوجود ، وقد فرضناه معدوماً وأجاب فى التحصيل بجوابين : أحدهما : أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم البارى على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثانى : أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل فى المؤثرات والعلل ، وأما التسلسل فى الآثار فلا نسلم أنه ممتنع وهذا التسلسل إنما هو فى الآثار : قال الأصفهانى فى شرح المحصول : وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها فى المنتخب قال :

(الفصل الرابع فى الترادف وهُوَ توالى الألْفاظِ المُفْرَدةِ

الله تعالى . أقول : كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباشرة الكلام والإيجاد فى الغير وليس كذلك بل للأول فقط فالمتكلم ما له حقيقة التكلم . لكن هذه النسبة عندهم أعم من النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يقم به تأمل . (الفصل الرابع : فى الترادف وهو توالى الألفاظ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله : (المفردة) يخرج الحد مع المحدود أعنى الألفاظ المستعملة فيه الدال بمجموعها على ما يدل عليه لفظ المحدود وقال المراغى لاحاجة اليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلوليها يعنى بالاجمال والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقاً كما قال الفنرى فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أنا لانسلم أو مثل هذه المغايرة قادحة فى الترادف ولو قيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع

الدَّالَّةِ على مَعْنًى واحدٍ باعتبار واحدٍ كالإنسانِ والبَشَرِ والتأكيدُ

المفردات دون المحدود قال الفنرى ان أريد بالمفرد مقابل المركب الاسنادى لم يخرج الحد وان أريد مقابل المركب مطلقا خرج به التأكيد فى مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة إلى القيد الثالث ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظى للمفرد لأنها لا يخرجان بقيد الافراد. بل بهذا القيد أقول فائدة الثالث لا تنحصر فى إخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته الخ سهو لأنه ان أراد بتأكيد الجملة الثانيـة من الجملتين المؤكدة للأولى فظاهر وان أراد نحو ان فى ان زيداً قائم فكذلك وقوله الألفاظ المفردة مشعر باشتراط كونه كل منها مفردا ولا يخفى أن تأكيد الجمل معهـا ليس كذلك وقوله (الدالة) يخرج توالى مثـل أه به جه التى هى مسميات الألف والباء والجيم وقوله (على معنى واحد) أى كل منها وتخرج الألفاظ المتباينة. المتفاضلة وقوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأى الإمام ومن تابعه كالجاربردى وغيره وهى ضعيف فانه إذا سلم ان السيف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغايرا للآخر فلم يكونا دالين على شيء واحد اللهم الا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ماقيل أنه احتراز عن مثـــل الجنوب والشمال لجواز كون الجهة الواحدة إياهما بالاعتبارين وذكر الفنرى بعد مارد رأى الإمام انه احتراز عن الحقيقة والمجاز كالشجاع والأسد المطلقين على شخص واحد فان إطلاقها عليه بالاعتبارين لا باعتبار وعن مجازين إذ دلا على شيء بالاعتبارين كما يقال للشجاع الحسن الوجه أسد وبدر أقول لا يخفى مافيه من الخبط وأن المثال الثانى لايصلح لما نحن فيه وكذا المثال الأول إلا باصطلاح وهو أن الأسد والشجاع فى قولنا لله در زيد أسداً وشجاعا دالان على معنى واحد وهو ما له الشجاعة إلا أن ذلك باعتبارى المجاز والحقيقـة والشرط فى الترادف الدلالة (باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيــوان الناطق قوله. (والتأكيد) الخ إشارة إلى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع والأقرب أن يراد بالتأكيد هنـا ما هو بتكرر اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى بالجملة إذ هو مركب ولا شيء من المرادف بمركب وان يراد بالتابع ما هو فى مثل عطشان بطشان للقطع بأن التابع بمعنى ما هو ثان باعراب سابقه من جهة واحدة مفيد بدون الأول. ولأنه لا يحسن جعله كالمقابل للتأكيد ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الأول لكن ظاهر عباراته يقتضى أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع المتبوع وإن توهم صدق التعريف عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لا يقوى الآخر بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السهو إذ المترادفان متقاربان باللفظ ألبتة وهو المفهوم.

يُقَوِّى الأَوَّلَ وَالتَّابع لا يُفيد) وحده أقوى الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة وفى الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالى الألفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره وتوالى الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثانى تبع الأول فى مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالألفاظ المتوالية لأنه شرع فى حد المعنى وهو الترادف لافى حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبر والقمح والأفعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو مجتنب فى الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعداً وقوله المفرودة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالإسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الأصح لأن الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثانى أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضاً وإن دلا على مسمى واحد وهو الإنسان لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بافراد غير محتاج اليه لأن ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد وأيضاً فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه فى إخراج الحد وشبه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة إلا خمسة على ما سيأتى فى الاستثناء (وقوله) الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به المتباينة كالانسان والفرس (وقوله) باعتبار واحد قال فى المحصول احترزنا به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعاً والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لايحتاج اليه فان هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد بل على

ظاهراً من قوله توالى الألفاظ ومن تكثر اللفظ المذكور فى التقسيم الثانى للفظ والتأكيد فى مثل زيد زيد (يقوى الأول) بالمعنى المذكور وكذا المرادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع ويشير اليه قوله الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة وإن لم يسبقه المتبوع إذ هو المفهوم من إطلاق الدلالة واشتراط الضميمة فى دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) فى مثل عطشان بطشان (لا يفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وبهذا التقرير سقط ما قال الخنجى من أن فى خروج التأكيد والتبعية عن هذا الحد نظر لأن التأكيد وإن دل على التقوية لاينافى دلالته على شىء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطاً فى الدلالة على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه وأما جواب الفنرى بأن التأكيد يدل

بمعنيين يجتمعين فى ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه فى تقسيم الألفاظ أن هذه الألفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الألفاظ المفردة المتغايرة (قوله كالانسان والبشر) مثال للترادف من جهة اللغة فان الإنسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهرى وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى : « ماهذا بشراً » وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية (قوله والتأكيد يقوى الأول) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه أى من المترادف شرع فى الفرق بما قاله فى المحصول وحاصل ما قاله فى الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فانه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تقويته والأولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الأول أو يقول والمؤكد يقوى الأول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحدة لا يفيد شيأ ألبتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا وبه صرح الآمدى فى الأحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه فى مسائل : الأولى فى سببه — **المُترادِفانِ إمَّا مِنْ واضِعَيْنِ والْتَبَسا أوْ واحِدٍ لِتَكْثيرِ الوَسائِلِ والتَّوسُّعِ فى مَجالِ البَديعِ**

على التقوى به دون الاسم الأول فيختلف المدلولان وأيضاً يبعد كون تأكيد الجملة يعنى أن فى مثل أن زيداً قائم دالا على ما يدل عليه الجملة فتعسف لأنا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف فى الترادف وأن الكلام فى تأكيد المفرد (وأحكامه) أى أحكام الترادف تورد (فى مسائل) المسئلة (الأولى فى سببه) أى سبب وقوع الترادف فى الألفاظ وله بيان إذ (المترادفان إما من واضعين) بأن تضع إحدى القبيلتين أحد اللفظين لمعنى وأخرى والآخر له أيضاً واشتهر الوضعان (والتبسا) وهذا هو السبب الأكثرى (أو) من واضع (واحد) بأن يضع كليهما لمعنى وذلك (لتكثير الوسائل) أى وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعنى بأيهما شاءوا وبأحدهما عند نسيان الآخر (والتوسع فى مجال البديع) نظماً ونثراً كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غير

الثانية : أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف ومحوج إلى حفظ الكل

الثالثة : اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ

في الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحبة ولو قيل واسعة فات التجانس وكالسجع والتقفية إذ كل منها قد يتيسر بأحـــد المترادفين دون الآخر وكالمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسننا خير من حسنكم فقال حسننا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحسن والخيار بوجه ووقع بينها المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع للبقل والخيار للقثاء أيضاً ولو قال خير من قثائكم لم يحصل التقابل كذا قال المحقق وإنما تكلف ما تكلف لدفع اعتراض العلامة بأنه لا مدخل للترادف فى تيسير المطابقة اللهم إلا على رأى من يشترط فيها الاتفاق بين اللفظين فى الوزن أو الحرف الأخير قال الفاضل وأنت خبير بأن التجنيس والمطابقة فى المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والساحة ولفظ الحسن بين البقل والحشيش ولفظ الخيار بين الخيار والقثاء وإن لم يوجد لفظ الواســـعة والقثاء فلا مدخل للترادف فى ذلك وغاية ما يمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القثاء موضوعا فيوضع لفظ الرحبة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين ثم بما ذكرنا اندفع ما قيل أن المترادف لا يجوز وقوعه لأنه لو وقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم لكونه عبثاً باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف فى الافهام وذلك لأنا لا نسلم حينئذ العراء عن الفائدة بل له فوائد كما ذكرنا ولنا دلالة اســـتقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود وحبس ومنع المسئلة (الثانية أنه) أى الترادف (خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف) لأن اللفظ الثانى معرف لما عرف بالأول وفيه نظر لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بها بدلا لامعاً ولا نسلم امتناعه (و) لأنه (محوج) للمخاطبين (إلى حفظ الكل) أى جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخاطب لا يعلم واحد منها مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع لتيسر الفهم فتزداد المشقة كذا ذكر الفنرى والجاربردى ههنا كلام غير واضح المسألة (الثالثة) منع بعضهم قيام أحد المترادفين مقام الآخر مطلقاً وجوزه البعض مطلقاً وقال قوم منهم المصنف (اللفظ) المرادف لآخر (يقوم بدل مرادفه) أى يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر (من لغته) أى يشترط أن يكونا من لغة واحدة (إذ التركيب) أى صحته (يتعلق بالمعنى دون اللفظ) إذ الغرض منه تأدية المعنى المركب كما مر وهى لا تختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لإتحاد المعنى ومن هـــذا

الرابعة : التوكيد تقوية مدلول ما ذُكر بلفظ ثان فإما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لأغزون قريشاً ثلاثاً » أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته أو للجملة كإن وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم)

جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيجيء ولكن اشترط كونها من لغة واحدة لئلا يلزم اختلاط اللغتين لأنه مستشنع وقال الفنرى لئلا يلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من اللغتين واستدل المانعون بأنه لو صح لصح خداى أكبر واللازم باطل وأجاب المجوز مطلقا بمنع بطلان الثاني والمفصل بمنع الملازمة يعني لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام الآخر من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة (الرابعة) وهي ليست من أحكام المرادف بل بيان ما يتوهم فيه الترادف (التوكيد) هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من اللفظ الآخر كذا في محصول الإمام وهو لا يشمل اللفظي إلا أن يراد به ما يكون مغايراً نوعا أو شخصاً وعرفه المصنف بأنه (تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان) قال الإمام أراد بالتوكيد المؤكد والمصنف المعنى المصدري إلا إذا أريد بالتقوى وخروج المرادف وساير التوابع عنه ظاهر فان قلت ان في إن زيداً قائم تأكيد صرح به الامام في المحصول بقوله وقد يكون داخلا على الجملة مقدماً عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً أو غيره لا الثاني في الترتيب فان قلت قوله ذكر بلفظ الماضي مشعر بوجوب تقديم المؤكد إذ المفهوم أنه يقويه بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم (فإما) أي فالتأكيد اما (أن يؤكد بنفسه) أي بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظي (مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لأغزون قريشاً ») أي يذكره ثلاث مرات وهذا في الجملة وفي المفرد يجري في الأنواع الثلاثة (أو) يؤكد (بغيره) أي بغير لفظه ويسمى التأكيد المعنوي وهو بألفاظ معدودة اما (للمفرد) المقابل للجملة (كالنفس والعين) للواحد مذكراً أو مؤنثاً (وكلا وكلتا) لتثنية المذكر أو المؤنث (وكل وأجمعين وأخواته) مثل اكتعين ابتعين ابصعين للجمع وقد يجيء كل واجمع لواحد ذي أجزاء يصح افتراقها حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف جاء زيد كله (أو للجملة كإن) وأخواته ومثله عند النحاة ليس من التأكيد المصطلح أو هو عندهم أحد التوابع التي يجب تأخيرها عن المتبوع (وجوازه) أي التأكيد (ضروري) للقطع بأنه لا يبعد شدة اهتمام قائل لكلام فيؤكده (ووقوعه في اللغات معلوم) بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة

أقول : حصر المصنف أحكام الترادف فى أربع مسائل الأولى فى سبب وقوعه وهو أمران. أحدهما : أن يكون من واضعين قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف ، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً . ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى الواضعان أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا إذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف . الثانى : أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به . فيبقى الآخر وسيلة للمقصود وإما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بإزاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الأصبع فى تحرير التحبير قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك : ما أبعد مافات وما أقرب ماهو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك : اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى : « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب. (المسئلة الثانية) الترادف على خلاف الأصل أى خلاف الراجح حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وإن كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق تعريفه ولأنه محوج إلى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان . إنما ينفيان الوضع من واحد ، وهو السبب الأقلى كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الإمام فى المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضاً فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشىء ، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليل للقائل باستحالته وأشار إليه الآمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة : هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب : أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب

إلى إنكاره ولهذا طعنوا فى القرآن بوقوعه بناء على أن الأصل فى الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً ، وجوز الجاربردى رجوع الضمير فى جوازه ووقوعه إلى الترادف لأن البحث فى هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات ، ووقوع التأكيد فيه

إنما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد والثانى لا يجب مطلقاً واختاره فى الحاصل والتحصيل وقال فى المحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجز قال وإذا عقلت ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة ، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولا بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاف اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فان لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة (وقوله) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو فى حال التركيب ، وأما فى حال الافراد كما فى تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقا ولم يذكر الإمام هذه المسئلة فى المنتخب ولا الآمدى فى كتبه أيضاً ، ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتى إيضاحها .

المسئلة الرابعة فى التوكيد قال فى المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وإنما اللفظ هو المؤكد . الثانى : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما فى قوله تعالى : « فبما نقضهم ميثاقهم » أى فبنقضهم والباء من قوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً » أى كفى الله شهيداً قال ابن جنى : كل حرف زيد فى كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد كما مثلنا وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه ، فعدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانياً والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفى بعض الشروح أن الثانى هنا بمعنى واحد كهو فى قوله تعالى : « ثانى اثنين » وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثانى : أن التابع يدخل فى هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك إذ علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام : والله لأغزون قريشاً بتكراره ثلاثاً ، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما : أن يكون مؤكداً للمفرد والثانى أن يكون مؤكداً للجملة والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه وإما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما وإما للجمع كقوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثانى : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبى » إذا علمت هذا علمت

. . . .

أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال فى المحصول : فان كان نزاعه فى الجواز العقلى فهو باطل بالضرورة لأن العقل لايحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان فى الوقوع فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما فى الترادف فقول المصنف وجوازه ضرورى يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو إليهما معاً وتقدير كلامه وجواز ماذكر فى هذا الفصل . واعلم أن هذه المسألة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال : وأحكامه فى مسائل يعنى أحكام الترادف فلو قال أولا الفصل الرابع فى الترادف والتأكيد كما قال الإمام وأتباعه لا استقام قال « (الفصل الخامس فى الاشتراك وفيه مسائل الأولى — فى إثباته أوجبه قوم لوجهين الأول :

بالعرض (الفصل الخامس فى) مباحث (الاشتراك) قال الامام هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعا أولا من حيث هما كذلك قوله فى اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة متواصلة كانت أو متفاصلة وعن المترادفة وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التى لها معنى واحد كالعلم مثلا وهذه الأقسام هى المرادة بالألفاظ المفردة والناصة فى كلام الإمام والفنرى وليس المراد ثمة خصوص التثنية إنما هو لبيان أقل مابه الاشتراك وقوله وضعاً أولا احتراز عما هو حقيقة فى معنى مجاز فى آخر وعن المنقول أيضاً . وقوله : من حيث هما كذلك احتراز عن المتواطىء لتناوله الماهيات المختلفة لكن لا من حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكها فى المعنى والظاهر أنه لاحاجة إلى هذا لأن المتواطىء إنما وضع لمعنى مشترك لا لمشتركين فى المشترك قال الخنجى هو لفظ علق على معنيين فصاعدا تساويا بالنسبة اليه أى لايرجح أحدهما بلا قرينة وهو منقوض باللفظة التى لها مجازان متساويان وباللفظ المتواطىء اللهم إلا إذا أريد بتعليقه وضعه أولا وقال الجاربردى إن الدائر بين المعنى الحقيقى المرجوح والمجاز الراجح لايتعين أحدهما إلا باللفظ فيهما على سواء أقول فيه نظر لأن مرجوحية الحقيقة إن بلغت حد المهجورية فالمجاز راجح بلا نية وفاقا وإلا فالحقيقة المستعملة عند بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوى كما لاتساوى عند التساوى أو غلبة الحقيقة ويدفع بأن ذلك عند الحنفية وسيصرح المصنف بالتساوى ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على ماعلم فى تقسيم الألفاظ ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كذا قال الفنرى ولا يخلو عن ضعف (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى فى إثباته) أى إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب (أوجبه) أى وقوعه (قوم لوجهين الأول

لأنّ المعانى غيرُ مُتناهيةٍ والألفاظُ متناهية فإذا وزّع لزِمَ الاشتراك ورُدَّ بعدَ تسليمِ المُتقدّمتين بأنّ المقصودَ بالوضعِ مُتناهٍ والثانى أنّ الوجودَ يطلق على الواجبِ والممكن ووجودُ الشئِ عينُه ورُدَّ بأنّ الوُجود زائدٌ مشتركٌ

أن المعانى غير متناهية) لأن الأعداد أحد أنواعها ، وهى كذلك (والألفاظ متناهية) لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهى متناه (فاذا وزع) المتناهى من الألفاظ على المعانى الغير المتناهية فلايخلو إما أن يستوعب المعانى أولا الثانى يستلزم خلو المعانى من الألفاظ مع أنها مقصودة بالأفهام فتعين الأول و (لزم الاشتراك) ضرورة (ورد) هذا الوجه بأنا لانسلم أن المعانى المضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحلاوة غير متناهية بل غير المتناهى المعانى المتماثلة كأصناف الفرس وأفراده مثلا ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل للحقيقة التى اشتركت هى فيها كذا قال المحقق ولاخفاء فى أن معانى الأعداد من المختلفة مع عدم تناهيها سلمنا ذلك لكن لانسلم أن الألفاظ متناهية قوله لتركبها الخ منقوض بأسماء العدد الغير المتناهى مع تركبها من اثنى عشر اسما هى الواحد إلى العشرة والمائة والألف والباقى فى تركيب مثل أحد عشر وثلثمائة أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وألوف أو شبه جمع مثل عشرون إلى سبعون (ورد بعد تسليم المقدمتين) أى أن المعانى غير متناهية ، وأن الألفاظ متناهية (بأن المقصود بالوضع) من المعانى وهى التى يحتاج إلى التعبير عنها (متناه) لكونها مقصودة . فحينئذ يجوز أن لاتستوعب الألفاظ جميع المعانى المقصودة ، ولامحذور فى خلو الغير المقصود عن الألفاظ واستدل الخنجى على تناهى المعانى بأن لها كثرة وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه ورد بأنا لا نسلم المقدمة الثانية ، بل النصف للكثرة المتناهية لا لكل كثرة والوجه (الثانى أن الوجود يطلق على الواجب والممكن) بالحقيقة لعدم صحته نفيه عن واحد منهما (ووجود الشىء عينه) أى عين حقيقته واجبـاً كان أو ممكناً على ما هو مذهب الأشاعرة ، وبينوه فى الكلام وإذا كان كذلك يكون وجود الواجب مخالفاً لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظى وتقرير الجاربردى إن الاطلاق ليس بالمجاز لما ذكرنا فهو إما بالاشتراك اللفظى أو المعنوى الثانى باطل لأن وجود الواجب عينه فتعين الأول أقول لاخفاء فى أنه لايلائم كلام المصنف وفى أن كون وجود الواجب عينه لايستلزم نفى الاشتراك المعنوى لجواز كونه بالتشكيك كما هو مذهب الحكماء (ورد) هذا الوجه (بأن الوجود زائد) على حقيقة الواجب والممكن (مشترك) بينهما معنى كما بينا فى الكلام فلا يكون مشتركا بينهما لفظاً وما ذكر فى كونه عين الذات

وإنْ سلِّم وقوعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الأجناس والمختار إمكانه لجواز أنْ يقع منْ واضعين أوْ واحدٍ لغرض الإبهام حيثُ جعل التصريحُ سبباً للمفسدة

فعليه كلام وقد ذكرت أنا فى رسالة توحيد الصوفية المؤلفة مباحث شريفة فى بحث الوجود وأنه هل هو عين الحقيقة فى الجميع أو زائد غيرها فى الجميع أو العين فى الواجب والغير فى الغير وأنه واحد والتعدد فى المظاهر أو متكثر بتكثر الموجودات وأنه مرآة انطبع فيها صور الماهيات أو هى مرايا أشرق على صحافتها المستورة بظلم العدمات نور الوجود فبرزت عن العدم وانها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الشريفة فن أراد التحقيق فليطالع ثمة فان فيها أسرار خلت عنها كتب المتكلمين والحكماء (وإن سلم) ماذكرتم (فوقوعه لايقتضى وجوبه) يعنى غاية ماذكرتم ان الاشتراك واقع ولايلزم منه الوجوب فان قلت يجب لأن الوجود من الألفاظ العامة التى يجب وقوعها فى اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك قلنا لانسلم وجوب وقوع الألفاظ العامة ولو سلم فلا نسلم كون معناه عن الحقيقة حتى يجب الاشتراك كذا قال الفنرى أقول لاخفاء فى خروج المنع الأخير عن دائرة التوحيد (وأحاله) أى وقوع الاشتراك قول (آخرون) مستدلين (لأنه) أى المشترك ويدل عليه الاشتراك (لايفهم الغرض) أى لايفيد إفهام الغرض (من التخاطب) لتساوى دلالته بالنسبة إلى كل من معنييه فلا يحصل الفهم المقصود منه (فيكون مفسدة) كما سيجىء فيجب أن لا يكون (ونقض) هذا الدليل (بأسماء الأجناس) فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ماذكرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لا يفهم الغرض التفصيلى فأسماء الأجناس كذلك وإن أريد لايفيده أصلا فممنوع لافادته الغرض مجملا وبهذا اندفع ما يقال إنه إن وقع مثبتاً لزم التطويل بلا فائدة لامكان الإتيان بمفرد لايحتاج إلى البيان والتطويل وإن وقع غير مبين فهو غير مفيد لأنا لا نسلم أن وقوعه غير مبين لايفيد لافادته إجمالا كأسماء الأجناس ثم له فى الأحكام فائدة هى الاستعداد للامتثال إذا بين ليثاب عليه كما يثاب على الامتثال (و) المذهب الثالث (المختار إمكانه) أى إمكان وقوعه (لجواز أن يقع) الاشتراك (من واضعين) بأن يضع كل منهما لفظاً لغير ما وضع له الآخر ثم يشتهر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتى (أو) يقع من واضع (واحد لغرض الإبهام) بأن يضع لفظاً لمختلفين ليتمكن المتكلم من الإبهام (حيث جعل التصريح سبباً المفسدة) ويكون مفسدة إما بالمسئول عنه كما روى عن

وَوُقُوعُهُ لِلتَّرَدُّدِ فِي الْمُرَادِ مِنَ الْقَرْءِ وَنَحْوِهِ وَوَقَعَ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ مِثْلُ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ) أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيوداً لاحاجة اليها وقد ذكر المصنف هـــذا الحد فى تقسيم الألفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا فان قيل فلم ذكر حد الترادف مع تقدمه فى التقسيم قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر وقد اختلف فى الاشتراك على أربع مذاهب حكاها المصنف أحدها أنه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون فى اللغات ألفاظ مشتركة والثانى أنه مستحيل والثالث أنه ممكن غير واقع والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الأول أن المعانى غير متناهية لأن الأعداد أحد أنواع المعانى وهى غير متناهية إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهيـــة وهى ثمانية وعشرون حرفاً والمركب من المتناهى متناه فإذا وزعت المعانى الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعانى عن لفظ يدل عليه وهو محـــال وأجاب المصنف بوجهين أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعاً للامام وتقريره انا لانسلم ان المعانى غير متناهية لأن حصول مالا نهاية له فى الوجود محال وأما الأعداد فالداخل منهـــا فى الوجود متناه وأيضاً فأصولها متناهية وهى الآحاد والعشرات والمئات والألوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا

أبى بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله عن النبى عليه السلام وقت الذهاب إلى الغار من هو ? رجل يهدينى السبيل وبالمجيب كما إذا استفسر أحد عن شىء لايعرفه إلا مجملا فيجيب إبهاماً إذ من التصريح يعد كاذباً ومن السكوت يعد جاهلا فأى معنى صح فله أن يقول ذا مرادى (ووقوعه) أى والمختار بعد إمكانه وقوعه أيضاً لا كما ظن قوم أن كل مستعمل فى معنيين فهو اما متواطىء وحقيقته ومجاز كما زعموا أن لفظ العين وضـــع للجارحة ثم أطلق على الدينار لأنه يشاركهما فى العزة والصفاء ثم على الشمس والماء لأن كلا منهما فى الصفاء والضياء كذلك بل المشترك واقع (للتردد) أى تردد الذهن فى معنى اللفظ المشترك عند إطلاقه كتردده (والمراد من القرء ونحوه) كالجون للأبيض والأسود مثـــلا عند عدم القرينة إذ لم يفهم منه أحد المعنيين معيناً وهذا دليل الاشتراك إذ لو كان متواطئاً أو حقيقة ومجازاً لسبق إلى القدر المشترك أو المدلول الحقيقى (ووقع) المشـــترك (فى القرآن العظيم) قوله تعـــالى (مثـل ثلاثة قروء) وهو مشـــترك بين الحيض والطهر (والليـــل إذا عسعس) وهو مشترك بين أقبـــل وأدبر هـــذا فى

نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية . قولهم لأن المركب من المتناهى متناه ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية وقد صرح فى المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعانى غير متناهية فى النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثانى وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور فى المحصول ومختصراته أن المعانى التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لأن الوضع للمعانى فرع عن تصورها وتصور ما لا يتناهى محال فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الوضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضاً الثانى وهو المذكور فى المنتخب أن المعانى على قسمين منها ما تشتد الحاجة إلى الوضع له ومنها ماليس كذلك كأنواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها إسم يخصه فإذا تقرر خلو بعض المعانى عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشتد الحاجة اليه فلا نسلم أن هذا المحتاج اليه غير متناه وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها فإقامة الدليل على أن المعانى من حيث هى غير متناهية) لا يلزم منه إثباته فى المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضاً فلو كانت الألفاظ مستوعبة للمعانى لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل . الدليل الثانى أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شىء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعرى فالوجود الذى يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذى يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفى فيكون مشتركا وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لا مشتركا وذهبت الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثانى سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الألفاظ العامة كالوجود والشىء واجبة الوقوع فى اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً (قوله وأحاله آخرون) هذا هو المذهب الثانى وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب أن ماقالوه

. . .   .

منتقض بأسماء الأجناس كالحيوان والإنسان ألا ترى أنه لو قال اشتر لى عبداً لم يفهم منه مراده وكذلك الأسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الألفاظ وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى أن يجيب بأنه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع (قوله والمختار إمكانه) هذا هو المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الأكثرى كما قال فى المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفاسد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والغرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الإمكان أى والمختار إمكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى ماقبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع وبه صرح فى المحصول فقال وبعضهم سلم إمكانه وخالف فى وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد فى المراد من القرء والعين والجواب ونحوهما فإنا إذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة فى أحدهما فقط أو فى القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع فى القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قروء : « والليل إذا عسعس » أى أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الأسماء والآخر من الأفعال وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين فى القرآن ومنهم من منع وقوعه فى القرآن والحديث كما قال فى المحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة وإن كان غير مبين فلا يفيد وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتثال بين البيان وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس قال (الثانية — أنَّه خلافُ الأصل وإلا لَمْ يَفْهمْ ما لم يَستفسر

الصحاح وأورد مثالين أحدهما من الأسماء والثانى من الأفعال المسألة (الثانية — أنه) أى الاشتراك (خلاف الأصل) أى إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذى هو عدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الأول يشير اليه قوله (وإلا) أى وإن لم يكن مرجوحاً بخلاف الأصل لتساوى احتمال الانفراد وهما قائمان فى كل لفظ فلم يتعين و (لم يفهم) من اللفظ بدون قرينة معناه المراد (ما لم يستفسر)

وَلامْتَنَعَ الاسْتِدلالُ بالنُّصوصِ ولأنّهُ أقلُّ بالاستقراءِ ويَتضمَّنُ مَفسدةَ السَّامعِ لأنّه رُبَّما لم يَفهمْ وَهابَ استِفسارَهُ أوِ اسْتنكَفَ أوْ فهمَ غَيْرَ مُرادِهِ وَحكى لغيرهِ فيُؤدّى إلى جهلٍ عظيمٍ واللافظِ

من المتكلم أن مراده أى شيء ومالم يتعين المراد ، لأنه حينئذ تكون إفادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوى فلا يرجح أحدهما بلا دليل واللازم باطل للقطع بأن الفهم لايتوقف عليه أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين انرجح احتمال الثانى فكيف بالمساواة فيترجح بالمفهومية بلا استفسار ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد ان كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أى دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل الفهم أصلا لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة ولها أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما ولزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالاشارة وهى تحتاج إلى البيان والثانى قوله (ولامتنع) أى لو لم يكن بخلاف الأصل لامتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ماظهر لنا من المعانى وحينئذ لاتكون مفيدة للظن فضلا عن العلم الثالث قوله (ولأنه) أى المشترك (أقل) من غيره من الألفاظ (بالاستقراء) والقلة تفيد ظن المرجوحية قال الإمام فى المحصول بل الألفاظ المشتركة أكثر لأن الأفعال بأسرها مشتركة . الماضى بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والأمر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الأسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب فى الألفاظ الأسماء أى بالاستقراء مع ندرة الإشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضاً بأن اشتراك جميع الأفعال الماضية بين الإنشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع مختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والأصح فى الأمر انه للوجوب لايقال هذا كلام على السند لأنا نقول هى معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء الرابع قوله (ويتضمن) أى ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أى السامع (ربما لم يفهم) مراد المتكلم (وهاب استفساره) أى هاب المتكلم فى استفسار المراد منه (أو استنكف) من الاستفسار (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهم غير مراده وحكى لغيره) مافهم من كلامه وذلك الغير لآخر وهكذا (فيؤدى إلى جهل عظيم) لوقع جم غفير فى الغلط ولهذا قيل فى علم الميزان السبب الأعظم فى وقوع الأغلاط تحقق اللفظ المشترك (و) يتضمن مفسدة (اللافظ

لأنه قد يُحوِجُه إلى العبثِ أو يُؤدّى إلى الإضرارِ أيضاً أو يعتمدُ فهمَهُ فيَضيع غَرضُه فيكونُ مرجوحاً) أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو واقعاً لكنه خلاف الأصل قال فى المحصـــول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه ه أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ثم يحتـــاج البيان إلى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ . الثـانى لو تسـاوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعـان أخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعاً أما السامع فلأمرين أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منــــه الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضاً فيصير ذلك سبباً لجهل جمع كثير وهو جهـــل عظيم وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن الســـامع قد لايفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكره باسمه المفرد فيكـون تلفظه باللفظ المشترك عبثاً لا فائدة فيه وأيضاً فانه يؤدى إلى إضراره لاحتياجه دائماً إلى التفسير وقد يشق عليــــه التعبير لعارض وأيضاً فلأنه ربمـا يعتمد فهم السامع أنه لايفهم فيضيـع غرضه كمن قال لعبده اعط الفقير عيناً أو اتنى بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحاً) أى لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحاً كان خلاف الأصل وهو المدعى وقد وقع فى كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا واعلم أن أكثر هذه الوجوه لاينفى وقوع الاشتراك مطلقاً بل من واضع واحد وهو السبب الأقل قال (الثالثة مَفهُومَا المُشتركِ إمّـا أنْ يتبايَنا

لأنه) أى المشترك (قد يحوجه إلى العبث أو يؤدى إلى الإضرار أيضـاً) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمنفرد فيقع المشترك ضائعــــاً (أو يعتمد) اللافظ (فهمه) أى أن السامع قد فهم المقصـــود مع أنه لم يتنبه له (فيضيـع غرضه) أى اللافظ كما إذا قال لعبده اعط الفقير من العين وأراد المـاء وأعطاه الذهب فيتضرر الســـيد وإذا كان المشترك متضمناً لهـذه المفـاسد مع قلة وجوده كان بخلاف الأصل (فيكون مرجوحاً) المسئلة (الثالثة مفهوما المشترك إما أن يتباينا) ســـواء كانا متضادين أو متخالفين

كالقَرْءِ للطُّهْرِ والحَيْضِ أوْ يتواصلا فيكونُ أحدُهما جزءاً الآخرِ كالمُمْكنِ للعامّ والخاصّ أوْ لازماً لهُ كالشّمسِ للكواكبِ وضوئِهِ)

أقول المشترك لابد له من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتواصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وإن تواصلا فقد يكون أحدهما جزءاً من الآخر وقد يكون لازما له مثال الأول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالإمكان العام والممكن بالإمكان الخاص فالإمكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفى الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى ونفيها عنه أيضاً ليس بضرورى فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الإمكان العام فهو سلب الضرورة على الطرف المخالف للحكم أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضرورى فان كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى كقولنا كل إنسان حيوان بالإمكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضرورى بل الإثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً فيكون الممكن العام جزءاً من الممكن الخاص.ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه قال فى المحصول وإطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين وإنما سمى الأول بالامكان الخاص والثانى بالعام لأن الأول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالإنسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للمشترك بين الشيء ولازمه فإن الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا فى الشمس مع أن الضوء لازم له فإن توقف فى هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فإن الجوهرى نص على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند المحققين

كالجون للأبيض والأسود (كالقرء للطهر والحيض) وكالعين للمعانى التى ذكرنا (أو يتواصلا) لجواز اجتماعهما (فيكون أحدهما جزءاً الآخر كالممكن) الموضوع (للعام) أى للممكن العام (و) الممكن (الخاص) فان الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف جزء الثانى لكونه سلبها عن الطرفين (أو لازما له) أى يكون أحدهما لازماً الآخر (كالشمس للكوكب) المعين (وضوئه) اللازم له وظاهر كلامه يقتضى حصر القسم الثانى فى القسمين وقد

بين النفسانى واللسانى كما قاله فى المحصول مع أن اللسانى دليل على النفسانى والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشىء ولازمه على أن الإمام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشىء وصفته ومثلوه بما إذا سمينا رجلا أسود اللون بالأسود وفى التمثيل أيضاً نظر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة فى معنييه بلا خوف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز وإطلاق العلم عن مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشىء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه المسألة ليست فى المنتخب (فرع) قال الإمام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً واعترض عليه فى التحصيل بأنه لا ينفى إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقل واعترض القرافى أيضاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد ونقل القيروانى فى المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جوّز

يوجد قسم آخر كالمشترك بين الجزء والصفة كالناطق للمدرك واللافظ وقد يكون ما هو مشترك بين الذات والعرض المفارق كالأسود إذا جعل علماً لشخص أسود اللون اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازما له أو عرضياً مفارقاً صادقاً عليه أولا المسألة (الرابعة) فى أنه يجوز استعمال المشترك فى جميع معانيه أولا اعلم أن معانيه إما متضادة أولا وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها فى إطلاق واحد كما يقال أقرأت هند وقت كذا وهذا المحل جون فى هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه أو يمكن مثل أقرأت أى حاضت وطهرت فى الوقتين ورأيت الجون أى ما هو أسود وأبيض بحسبهما وأقرأت الهندان أى حاضت إحداهما وطهرت الأخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وعلى الثانى أى تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشىء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية أو غيرهما كما يقال تعجب زيداً العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ويجب لغة عند الشافعى رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصصه كما سيجىء أولا يمكن فهذا مما اختلف فيه فإن أريد استعماله دفعة فى كل من معانيه متعلقاً كل منها بشىء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشىء الذى يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز أراد هذا وان أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً المجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولا فالظاهر عدم الجواز وكأن مراد المانع هذا كما قال الفنرى وهو تحرير لطيف للبحث وأما حل ما فى الكتاب فقوله (جوز

الشّافعيُّ رضى اللهُ عنهُ والقاضيانِ وأبو علىٍّ إعمالَ المُشتركِ فى جميعِ مَفهوماته الغَيْرِ المُتضادَّةِ ومَنعَه أبو هاشمٍ والكَرخىُّ والبصرىُّ والإمامُ لنا

الشافعى رضى الله عنه والقاضيان) يعنى أبا بكر من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة (وأبو على) الجبائى (إعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة) معاً على سبيل الحقيقة وهو مختار المصنف (ومنعه) أى الإعمال على هذا الوجه (أبو هاشم) الجبائى (و) أبو الحسن (الكرخى) من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله (و) أبو الحسن (البصرى) المعتزلى (والإمام) الرازى ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من منعه لامتناع القصد اليها فى حالة واحدة وأنت تعلم أن ذلك إنما هو فى تعلق المجموع من حيث هو بشىء لا يجوز تعلقه به لا فى الوجه الذى ذكرنا جوازه ومنهم من منع لأنه لو أريد جميع المعانى يلزم دفع الابتلاء إن كانت اللغات توقيفية إذ الغرض من وضعه حينئذ الابتلاء كما فى إنزال المتشابه وهو لا يحصل بإرادة جميع المعانى لأنه حينئذ يصير معلوماً من كل وجه وانتفاء غرض الإجمال إن كانت اصطلاحية وفيه بحث لجواز أن يكون سبب الاشتراك تعدد الواضع أو نسيان الوضع الأول لا كون الإجمال غرضاً ومنهم من منع ذلك لأنه لم يوضع للجميع فلا يجوز إلا بالمجاز والدليل على أنه لو كان موضوعا له لما صح استعماله فى أحد المعنيين على الانفراد حقيقة لأنه جزء ما وضع له حينئذ واللازم باطل فان قلت يجوز أن يكون موضوعا لكل منهما أيضاً قلنا استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولا نزاع فيه قيل : المعنى بالجميع كل واحد لا الكل المجموعى فلا يلزم وضعه للمجموع ودفع بأنه إن كان موضوعا لكل بشرط أن يكون معه آخر يلزم الوضع للجميع أو بشرط الانفراد عن الآخر فيثبت المدعى أو مطلقاً أعم من قيد الانفراد والاجتماع فكذلك لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى أى جعله بحيث لا يتجاوز عنه إلى غيره ولا يراد غيره فلو اعتبر الوضعان عند استعمال واحد لزم تجاوزه إلى إرادة الغير بل لزم كون كل منهما منفرداً عن الغير مجتمعاً معه بل كون كل مراداً أو غير مراد اليه أشار صاحب التنقيح ورده الفاضل بأن تخصيص الشىء بالشىء يراد به معنيان . قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وجعل المخصص منفرداً من بين الأمور بالحصول للمخصص به كما فى خصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ فالخصم يختار أنه موضوع لكل منهما مطلقاً أى من غير شرط الانفراد والاجتماع (لنا) أن الدليل على جواز الاستعمال

الوُقوعُ فى قولهِ تعالى إنّ اللهَ وملائكتَهُ يُصلُّونَ على النّبىّ والصّلاةُ من اللهِ مَغفرةٌ ومنْ غيرِه استغفارٌ قيلَ : الضّميرُ مُتعدّدٌ فيتعدّدُ الفعلُ قُلْنا : يتعدّدُ معنًى لا لفظاً وهوَ المُدّعى وفى قولهِ تعالى ألمْ ترَ أنّ اللهَ يسجدُ لهُ منْ فى السّمٰواتِ الآيةَ قيل حرفُ العطفِ بمثابةِ العاملِ قلْنا

فى المعانى الغير المتضادة (الوقوع) أى وقوع هذا الاستعمال (فى قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبى » والصلاة) مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هى (من الله مغفرة ومن غيره استغفار) وكلا المعنيين مراد فى الآية إذ الجائز فى حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفى الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان (قيل الضمير) فى يصلون (متعدد) لأن فيها ما يعود إلى الله تعالى وما يعود إلى الملائكة (فيتعدد الفعل) المسند اليها وحينئذ لا يكون إعمال لفظ واحد فى المفهومين بل لفظين (قلنا : يتعدد) الفعل (معنى لا لفظاً) إذ الملفوظ واحد يراد به المعانى المختلفة (وهو المدعى) وتكرير لفظ يصلى تقديراً مما لا حاجة فيه اليه وقيل لا نسلم اشتراك الصلاة بينها لجواز كون المعنى واحداً حقيقياً كالدعاء فيدعوه تعالى الملائكة بمغفرة النبى ويدعو الله ذاته بإرسال الخير اليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلاة منه مغفرة لا أن الصلاة وضعت لها أو واحداً مجازيا كارادة الخير . ثم إن اختلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعاً واليه أشير فى التنقيح (وفى قوله) أى ولنا أيضاً الوقوع فى قوله (تعالى : « ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات) ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس — الآية » وذلك لأن السجود من الناس، وضع الجبهة على الأرض دون من عداهم إذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم من الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لها مستعمل فيها معاً فوقع عموم المشترك فان (قيل : حرف العطف بمثابة العمل) لكونه فى حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من فى الأرض ، وهذا إلى قوله : وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظاً متعددة فى معان مختلفة وهذا غير ما نحن فيه . قال الفنرى وزعم المراغى ورود هذا على الأول أيضاً غافلا عن أن العامل ثمة حرف أن فلا يتعدد بالعطف إلا كلمة أن وحينئذ لا يتوجه ، وأقول يمكن توجيهه بأنه إذا تعدد أن تعدد حيزها فيتعدد الفعل بخلاف ما إذا لم يتعدد فان الأسماء كلها حينئذ تكون كاسم واحد لأن الواحدة فلا يلزم تعدد الخبر (قلنا)

إنْ سُلِّمَ فَمثَابته بعَيْنه

لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لا له و (إن سلم فبمثابته)
أى لحرف العطف بمثابة هــذا العامل (بعينه) بمعنى أنه قرينه يدل على انسحاب عمل
هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحداً والمعانى مختلفة وهو
المطلوب وبهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس
وقرر الخنجى ما ذكر بأنا لا نسلم ذلك لاختلاف النحاة فى التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب ٭
بمثابة العامل مطلقاً ، لا بمثابته مطلقاً ، بمثابته فى البدل والعطف بالحرف فقط ولو سلم لزم
كونه بمثابة العامل الأول بعينه فيلزم أن يكون سجود الدواب والشجر والجبال وضع الجبهة
وهو باطل ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب لمانع عن الحمل على هــذا العامل بعينه
كقوله علفته تبناً وماء بارداً وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف أن لو
أريد استعمال المشترك فى مجموع معانيه من حيث هو متعلق بكل من المذكورات أما لو حمل على
جميع المعانى متعلقاً كل منها بفاعل غير ما تعلق به آخر على الوجه الذى ذكرنا فلا ٭ إذ لا يقضى
إلى ما ذكره وحينئذ لا حاجة إلى جعله من باب علفته الخ مع أنه من النوادر ثم قال وإنما حملنا كلام
المصنف على ما ذكرنا وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجرى على ظاهره لكان العامل المذكور مقدراً
بعينه وحينئذ إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين وكذا إن أريد أحدها بعينه
لأن المنسوب إلى الأولين يمتنع أن ينسب إلى الشمس ونحوها وإذا كان المراد بكل مقدر معنى يغاير
الآخر لم يكن بمثابته بعينه ولا استعمال لفظ واحد فى أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً
لأنا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الأولين إلى الشمس لأنه
الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات فإن قلت المراد فيهما الملائكة والناس لأنه لذوى
العقول فالمنسوب اليها وضع الجبهة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بمن فى الأرض أعم لورود
من لغير العقلاء أيضاً وحينئذ لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد
المعين بالنسبة إلى الكل وإلا لم يكن محل النزاع لكان أصوب أو يختار أن المراد بكل مقدر
معنى مغاير للآخر بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى يغاير معنى آخر بالنسبة
إلى مذكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن لا يكون بمثابته وقال صاحب التنقيح
يجوز أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وشموله لجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم
يسمهم الانقياد أصلا وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض فى الجميع ولا يحكم
باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد
امتثال التكاليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة

قيل يُحتَملُ وضْعهُ للمَجموعِ أيضاً فالأعْمالُ في البَعْضِ قلنا فيكونُ المجْموعُ مُسْنداً إلى كلّ واحدٍ وهُوَ باطلٌ) أقول ذهب الشافعى رضى الله عنه إلى جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضى أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن أبى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال إلا أن يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى أى أبو الحسين كما قاله فى المحصول واختاره الإمام فخر الدين فى كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبى عبد الله البصرى أيضاً والقرافى عن أبى حنيفة ثم ذكر الإمام فى المحصول أيضاً ما يخالف هذا فانه جزم فى الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم فى الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيباً عن سؤال قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك فى الاستدلال بقوله تعالى : « كنتم خير أمة » وتوقف الآمدى فلم يختر

أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون فى كثير الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف وقوله لا يبعد بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس إذ ليس وضع الرأس من القفاء سجوداً أقول فيه بحث لأن مراد صاحب التنقيح أن المراد هنا واحد حاصل للكل لا أن يراد بالمشترك جميع معانيه ولا خفاء فى أنه لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال فى إن الله وملائكته يصلون أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدعاء أو مجازياً كارادة الخير ثم قال ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس فى مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الخفى لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا نحكم باستحالته فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أو ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا حياة كما يحكم عليها باستحالة المشى بالأرجل والبطش بالأيدى ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث أقول عدم تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة البطش بالأيدى فان (قيل يحتمل وضعه) أى المشترك كلفظ الصلاة والسجود فى الآيتين (للمجموع) أى لمجموع المعنيين (أيضاً) كوضعه لكل منها (فالأعمال) أى أعمال المشترك حينئذ يكون (فى البعض) وهو أحد المعانى (قلنا فيكون المجموع) كمجموع مفهومى الصلاة أو مفهومى السجود (مسنداً إلى كل واحد) من الله وملائكته أو كل من المذكورات فى آية السجدة (وهو باطل) فان قلت لم لا يجوز إسناد كل

شيئاً فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما أى بأن يكون المعنى يصح إسناده
إلى الأمرين فقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب « والعدة بثلاثة قروء ونريد
به الطهر والحيض » والجون ملبوس زيد ونريد به الأبيض والأسود أو يكون المحكوم عليه
بالمشترك متعدداً كقوله تعالى : «إن الله وملائكته يصلون على النبى » فان المغفرة والاستغفار
يستحيل عودهما إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار
للملائكة قال فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل فى الأمر بالشىء والتهديد عليه فانه
لا يجوز لأن الأمر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله
الغير المتضادة فهو فاسد لأن القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل
الإمام فى المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره فى أثناء الاستدلال وإنما قيده المصنف
بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبتقدير جواز
الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ولم يتعرض الإمام لهذا
القيد وقبل الخوض فى الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور « أحدها أن محل هذا الخلاف
فى اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد فى الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة
أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى « الثانى أن هذا الخلاف المذكور فى استعمال
اللفظ فى حقيقتيه يجرى فى استعماله فى حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى
فالأول كقولك والله لا أشترى وتريد الشراء الحقيقى والسوم والثانى كأن تريد السوم وشراء
الوكيل « الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى معانيه إنما هو فى الكلى
العددى كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن تجعله يدل على كل واحد منهما على
حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلى المجموعى أى
يجعل بمجموع المعنيين مدلولا مطابقياً كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى يجعل
كل واحد منهما مدلولا مطابقياً على البدل ونقل الأصفهانى فى شرح المحصول أنه رأى فى تصنيف
آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الأشبه أن الخلاف فى الكلى المجموعى
فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام « الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو
حقيقة أم لا فقال القرافى أنه مجاز وصححه ابن الحاجب لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو
أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى

منها إلى ما يصلح له لا المجموع قلنا استعماله فى المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافى ذلك
قال الفنرى واعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز أن يراد حقيقة بالمشترك

أنه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العمــوم الغزالى فى المستصفى والإمام فى البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسئلة إلا فى باب العمــوم وفى كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشترك مسمياته متعددة وأيضاً فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام وأيضاً فالقاضى ينكر صيغ العموم فإنكاره هنا أولى * الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن فى استعماله وسيأتى الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه فى قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبى » وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وإنما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه أســندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للامام والآمدى لأمرين أحــدهما أن إطلاق الرحمة على البارى تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة * الثانى أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وإنما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك لكن الخلاف فى الحقيقة والمجاز كالخلاف فى الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكأنه قيل إن الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد فى معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد فى اللفظ قطعاً وإنما تعدد فى المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفى الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ماقاله الغزالى فى المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت فى معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف وجوابه أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار

كل من معانيه معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا فى تحرير المسئلة والسؤال الأخير على أن النزاع فى جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فحينئــذ إن كان المتنازع فيه

فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقى ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثانى أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله إن الله يصلى وملائكته تصلى وأجيب بأن الاضمار خلاف الأصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتى أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفى قوله تعالى) هذا هو الدليل الثانى على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع فى قوله تعالى : إن الله وملائكته وفى قوله تعالى : ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليهم العذاب * وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لأنه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض وإلا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لامعنى له لاستواء الكل فى السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت إرادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من فى السموات ويسجد له من فى الأرض إلى آخر الآية فليس فيه إعمال للمشترك فى مدلوليه بل أعمل مرة فى معنى ومرة فى معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثانى للأول فى مقتضى العامل إعراباً وحكما والعامل فى الثانى هو الأول بواسطة العاطف فإنه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أن العامل مقدر بعد العطف * الثانى أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع فى بعض النسخ فبمثابته فى العمل أى يقوم مقامه فى الاعراب لافى المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لاحجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة فى المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع للأفراد بل لابد من ذلك إلا لكان اللفظ مستعملا فى غير

الأول فالسؤال غير موجه أصلا وإن كان الثانى فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لامتناع إسناد المجموع إلى كل من المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع فى جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ لكن لا لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ فى المجموع إعمالا له فى بعض ما وضع له لا فى كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام فى المحصول وفى غيره وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون فى المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط أما إذا استعمل فى بعض المعانى مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أى تخشع أو فى المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتى فيه هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضاً فالذى قاله مشترك الإلزام فانه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل فى الجميع فيلزم إسناده إلى كل واحد ❊ فان قيل إنما حصل المحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور فى مجرد الوضع بل ولا فى الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله فى المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام إن نقول لانسلم أنه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتى جوابه وأيضاً فالنزاع إنما هو فى الجميع لا فى المجموع كما تقدم وسيأتى أيضاً بسطه قال (احتج المانعُ بأنَّه إنْ لم يضعِ الواضعُ للمجموعِ لمْ يَجزِ استعمالُه فيه قلنا لِمَ لا يَكفِى الوضعُ لكلِّ واحدٍ منَ الاستعمال فى الجميع

من إبعاضه إلى مايصلح له منها وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر (احتج المانع) لاستعمال المشترك فى معنييه حقيقة (بأنه) أى المشترك (إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله) أى المشترك (فيه) أى فى المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له وحينئذ يكون استعمالا فى بعض معانيه ولا نزاع فيه (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يكفى الوضع لكل واحد من الاستعمال فى الجميع) حقيقة وهذا المنع مكابرة إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازى لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيين فاللفظ فى المجموع لا يكون حقيقة فالأولى أن يقال إن أريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفى للاستعمال دفعة فى المجموع بهذا المعنى الوضع لكل واحد ❊ وكونه بعض مدلولاته ممنوع وإنما يصح أن لو أريد الكل المجموعى وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع فى الاستعمال فى الجميع بالمعنى الأول كذا ذكر الفنرى أقول يمكن حمل كلام المصنف

ومنَ المَانعينَ مَنْ جوَّزَ في الجمْعِ والسَّلْبِ والفَرْقُ ضَعيفٌ

على هذا أيضاً يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع فى السؤال بالجميع فى الجواب . يعنى هو
مستعمل فى الجميع بمعنى كل واحد ، ويكفى فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل فى المجموع
من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك . فان قلت : هذا المعنى شىء وذلك شىء
وكل منها لاعتبار العموم فيه ، وإن كان إفراديا شىء فيلزم الاستعمال فى أحد المدلولات
قلنا : معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك واستعماله فيه ليس إلا استعمالا
فى هذا وفى ذلك من حيث أن كلا منهما ما وضع له لا المجموع وما قيل : إنه لا فرق بين
المجموع وكل واحد هاهنا إذ لا يحصل عند الاجتماع شىء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من آحادها كما حققه الطوسى فى شرح الإشارات مدفوع بأن فى الأول يعتبر المجموع شيئاً
واحداً ويكون كل واحد جزءاً وفى الثانى يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشىء آخر
(ومن المانعين) من استعمال المشترك فى معنييه أى بعضهم (من جوز) ذلك (فى الجمع)
وإن كان فى الإيجاب (والسلب) وإن كان فى المفرد الأول كقوله : راقنى العيون لأنه منزلة
تكرير المفرد ثلاثاً . فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفوارة وبآخر الذهب بخلاف
المفرد إذ لا تعدد فيه . والثانى : كقولك لم أر عيناً إذ النكرة فى سياق النفى تعم، والعام
كالجمع فى التعدد بخلاف ما فى الإثبات (والفرق) أى كل من الفريقين (ضعيف) أما الأول
فلأن الجمع تكرير عين الواحد ، والواحد غير مستعمل إلا فى معنى واحد فجمعه لا يدل
إلا على تعدد ذلك المعنى وحاصله أنه فى حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من
استقراء لغتهم ونوقض بجمع العلم كزيد عالماً لكل من جماعة فانه مشترك لفظى بينهم
مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه ، وأجاب الجاربردى بأن ذلك فى العلم لا يؤدى إلى اللبس
وفى مثل العيون يؤدى اليه لاحتمال إرادة المختلفات ، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز
فى البعض والحق أنه لا يجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا . وأما الثانى
فلأن النفى لا يرفع إلا بمقتضى الإثبات وفى الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يعم السلب
أفراده . قال الفنرى : لما كذب الإثبات صدق النفى ضرورة كالإيجاب على المعدوم لما كذب
صدق النفى وفيه نظر أقول لعل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان فى معان إذ السلب
لعدم الإثبات فيها ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم ووجه النظر أن تعلق الإثبات
بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد مع جواز أن يتعلق
بسائر المعانى فى الواقع لعدم دلالة تخصيص الشىء بالذكر على نفى الحكم عما عداه
وحينئذ لا يلزم صدق السلب ، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالته على

ونُقِلَ عَنِ الشَّافِعِيِّ — رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ! — والقاضِي الوُجُوبُ حيثُ لا قَرِينَةَ احْتِياطاً) أقول استدل المانع من استعمال المشترك فى جميع معانيه بأنه المشترك إن لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لأنه استعمال اللفظ فى غير مدلوله ، وإنه وضع له أيضاً كان استعماله فيه استعمالا له فى بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت المصنف عن هذا القسم الثانى اكتفاء بذكره فيما تقدم * واعلم أن المانعين اختلفوا فقيل إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أى يستحيل أن يراد باللفظ الواحد فى وقت واحد أكثر من معنى واحد . قال فى المحصول والمختار الأول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لايكفى الوضع وتقريره من وجهين أحدهما : أن يكون الوضع لكل واحد كافياً لاستعماله فى الجميع بمعنى أنه يستعمل فى هذا ليدل عليه بالمطابقة وفى الآخر كذلك وحينئذ فيكون استعماله فى الجميع استعمالا له فيما وضع له لأن كل واحد من تلك المعانى قد وضع له ذلك اللفظ وإنما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن لو كان المراد أنه يكون مستعملا فى المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله فى الجميع لكن سكوته على المجموع الواقع فى كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر ما فى الكتاب وإلى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل أن يقول النزاع فى استعماله فى كل واحد من المفهومات لا فى كلها وبينها فرق وهذا التقرير بناء على أن الخلاف فى الكلى العددى ، التقرير الثانى : وهو بناء على الكلى المجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافياً فى الاستعمال فى المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل (قوله ومن المانعين) يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك فى معنييه فى حال الجمع سواء كان إثباتاً نحو اعتدى بالإقراء أو نفياً نحو لا تعتدى بالاقراء لأن الجمع متعدد فى التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله فى السلب وإن لم يكن جمعاً نحو لا تعتدى بقرء ومنعه فى الإثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفى وغيره لم يحكه الامام ولا مختصر كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدى.

العموم تأمل (عن الشافعى رضى الله عنه ، والقاضى) أبى بكر (الوجوب) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه (حيث لا قرينة) تدل على تعيين المـــراد إذ لا مانع عن الحمل على الجميع (احتياطاً) كما ذكرنا فيحمل عليـــه وإلا فإما أن يحمـل على شىء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأنا

عن أبى الحسين البصرى وكلام المصنف يقتضى أن التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى إلحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط (قوله والفرق ضعيف) أى بين الجمع والافراد وبين النفى والإثبات فاما فى النفى فقلد فيه الآمدى فانه قال فى الإحكام الحق عدم الفرق لأن النفى إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات وأما فى الجمع فقلد فيه الامام فانه قال فى المحصول الحق عدم الفرق لأن الجمع لايفيد التعدد إلا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلافلا قال فأما إذا قال لاتعتدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لأن مسمى القرء معنى صادق عليها فيكون متواطئاً واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره وللنحويين أيضاً فى تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع (قوله ونقل عن الشافعى والقاضى الوجوب) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطا فى تحصيل مراد المتكلم إذ لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منها لزم التعطيل أو حمله على واحد منها فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعى إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافى التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوهم أن هذه المسئلة فى الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفى البرهان أن الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضاً قال ولقد اشتد نكير القاضى على القائل به قال (الخامسة — المُشتَرَكُ إنْ تَجَرَّدَ عَنِ القرينةِ فَمُجْمَلٌ وإنِ اقْتَرَنَ بِهِ ما يُوجِبُ اعْتِبارَ واحدٍ تعيَّنَ أوْ أكثرَ فكَذا عِنْدَ مَنْ

لا نسلم تطرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان والأقرب ما قيل ان المشترك عندهما عام فى المختلفات كالعام فى المتفقات كما نقله حجة الاسلام عنهما والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف فى هذا النقل ، المسئلة (الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة) المخصصة (فمجمل) وامتنع حمله على كل المعانى كما اختاره الامام فى المحصول أو محمول على الجميع جوازاً على المختار ووجوباً عند الشافعى والقاضى (وإن اقترن به) أى المشترك (ما) أى دليل (يوجب اعتبار واحد) من المعانى (تعين) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال كقولك رأيت عيناً باصرة (أو) يوجب (أكثر) من واحد من المعانى (فكذا) أى يتعين حمله على الأكثر (عند من

يجوز الإعمال في معنيين وعند المانع مجمل أو إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز فإن تعارض حمل على الراجح هو أو أصله وإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجمل»

أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن

يجوز الاعمال) أى إعمال المشترك (فى معنيين) كقولك رأيت عيناً ترى بها الألوان أى الشمس والباصرة (وعند المانع) من إعماله فيها (مجمل) واعتبار الجميع مندرج تحت قوله أ أو أكثر ولذا لم يفرد بالذكر فان قلت عند وجود الدليل الموجب لاعتبار الأكثر كيف يجعل مجملا كما إذا قال رأيت عيناً وصرح بارادة الباصرة والفوارة قلنا الخلاف إنما هو فى مثل رأيت عيناً نرى بها الألوان أو أن إقامة القرينة بمنزلة العدم عندالمانع يؤكد هذا مافى المحصول مع أن تلك المعانى إن كانت غير متنافية فعند المجوز يحمل الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار للقرينة عنده للدليل الدال على المنع وإن تكلم به مرتين فمحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز أن يراد بكل تكلم معنى آخر (أو) قرن بالمشترك ما يوجب (إلغاء البعض) أى بعض المعانى كقولك رأيت عينا غير الذهب (فينحصر المراد فى الباقى) من معانيه بعد الالغاء واحداً كان أو أكثر والأول يرجع إلى ما يوجب اعتبار واحد والثانى إلى اعتبار البعض وهو أكثر من واحد هذا عند المجوز وأما عند المانع فمجمل فى الأكثر دون الواحد (أو) ما يوجب إلغاء (الكل) أى كل واحد من المعانى (فيحمل على المجاز) الذى لا يعارضه مجاز آخر قال الفنرى معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملغاة ولا يخفى أنه لا بد من التقييد بعدم المعارض (فان تعارضت) أى معانيها المجازية فان تساوت الحقائق بأن كانت متساوية فى المفهومية من المشترك لو لم توجدالقرينة الملغية دون المجازات بأن رجح البعض منها أو بالعكس (حمل على الراجح هو) أى المجاز الذى ترجح هو بنفسه لكونه أقرب وإن لم تترجح حقيقته بل ساوت سائر الحقائق (أو أصله) أى المجاز الذى ترجحت حقيقته لكونها أجلى وإن لم يترجح هو بل ساوى سائر المجازات (وإن تساويا) أى المجاز والأصل (أو ترجح أحدهما) أى أحد المعنيين المجازيين دون أصله (و) ترجح (أصل الآخر) دون نفسه (فمجمل) أما على الأول فظاهر على المختار فى المحصول وأما من أوجب حمل المشترك على الجميع أو جوز فينبغى أن يكون بالنسبة إلى المعانى المجازية كذلك وأما على الثانى فلاختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح وهاهنا قسم آخر وهو ما ترجح هو وأصله ويستنبط حكمه من قوله حمل على الراجح أو من قوله أو أصله

فهو مجمل إلا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وإن اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى الإعمال إما للبعض أو الكل وقد يدل على الالغاء إما للبعض أو للكل أيضاً فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب ❊ الأول أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا إذا كان الواحد معيناً فان لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد أهمله المصنف ❊ الثاني مايوجب إعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين ومن منع منه انه قال انه مجمل ❊ الثالث أن يقترن به مايوجب إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي واحداً حمل عليه وإن تعدد فهو مجمل إلا عند الشافعي والقاضي وهذا إذا كان البعض الملغى معيناً وإلا فهو مجمل بين الجميع ❊ الرابع أن يقترن به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى لتعذر الحقيقي فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وإن كان لكل واحد منها مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدمت القرينة الملغية فان تساويا أى الحقائق والمجازات بقى الإجمال وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلها وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب قال ❊ (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز

الحَقِيقَةُ فَعِيلَةٌ مِنَ الحَقِّ بِمَعْنَى الثَّابِتِ أَوِ المُثْبَتِ نُقِلَ

قال الفنرى واعلم أن في رجحان بعض حقائق المشترك نظر إذ رجحانه ينافى الاشتراك ❊ أقول قد يترجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل في القرء لأن الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانبائه عن الجميع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لكونه دماً مجتمعا في الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل إلى الخارج (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة) لغة (فعيلة) مأخوذة (من الحق بمعنى الثابت) لأنه يقابل الباطل المعدوم (أو) بمعنى (المثبت) إذ الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو المفعول كالعليم والجريح وأما ما قال المحقق مقتفياً بالآمدى الحقيقة في اللغة ذات الشيء وإن كان أنسب هاهنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة إلى الغير بمنزلة العارض فلا خفاء في أنه ليس وضعاً أولياً وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (نقل) من الأمر

إلى العَقدِ المُطابقِ ثمّ إلى القَولِ المُطابقِ ثمّ اللّفظِ المُستعمَلِ فيما وُضع له فى اصطلاح التّخاطُبِ والتّاءُ لنَقلِ اللفظِ من الوصفيّة إلى الإسميّةِ

الثابت (إلى العقد) أى الاعتقاد (المطابق) للواقع لأنه أولى بالثبوت من الغير المطابق (ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) للواقع لهذا السبب بعينه أو لمشاركته الأول فى المطابقة أو لإطلاق إسم المتعلق على المتعلق (ثم) نقل منه (إلى) المعنى المصطلح أى (اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب) لكونه مطابقاً لوضع الواضع فهو فى المعنى المصطلح مجاز لغوى واقع فى الدرجة الثالثة فاللفظ كالجنس وقوله المستعمل يخرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيجىء وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل فى غير ما وضع له من كل وجه والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيراً إلى كتاب والقيد الأخير أى فى اصطلاح يقع به التخاطب يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع فى الدعاء فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى خرج كثير من الحقائق لأن جميع المركبات ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هى موضوعة بالنوع فقط وإن أريد أعم لم يخرج المجاز لأنه موضوع بالنوع قلنا المراد باللفظ تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد اللفظ بذلك أو بادراجه فى القاعدة الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل إسم يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصى وأحد قسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازى والدلالة عليه عند القرينة بحالها فثبت بما ذكرنا دخول المذكورات وخروج المجاز كذا أفاد الفاضل (والتاء) الداخلة فى الحقيقة (لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية) الصرفة لا للتأنيث قال الخنجى هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفعول حتى يستوى فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو بمعنى الفاعل وفيه نظر لأنا سلمنا ذلك لكن لا يلزم دخول التاء بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحا مؤنثاً وليس كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين واللفظ المستعمل الخ كل منها مذكر فالتاء إذنه للنقل من غير تفصيل اللهم إلا أن يجعل المعنى الثابت أو المثبتة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيثه

والمجازُ مَفْعلٌ منَ الجَوازِ بمعنى العُبورِ وهوَ المَصْدرُ أو المكانُ نُقِلَ إلى الفاعلِ ثمّ إلى اللفظ المُستعْمل في معنًى غير موضوعٍ له يُناسبُ المصطلحَ

وفيه مسائل) أقول ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل أما المقدمة ففي الكلام على لفظي الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحاً ومقصوده الأعظم بيان أن إطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى : « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أي ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لأنه الثابت ثم إن فعيلا قد يكون بمعنى فاعل

في الكل وتكلف السكاكي في جعل التاء للتأنيث في الوجهين اما على الأول فلأنه صفة للكلمة الثابتة ويجب في الفعيل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى وأما على الثاني فلان الفعيل بمعنى المفعول وإن تساوى القبيلان فيه لكن ذلك عند الاجراء فقط فتقدر لفظ الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها (والمجاز مفعل) مأخوذ (من الجواز بمعنى العبور) لا الامكان لعدم مناسبته المقصود وإن قدرت فبوساطة العبور (وهو) أي بناء المفعول (المصدر أو المكان) أو الزمان بالاشتراك اللفظي كالمقتل فهو حقيقة في كل منها ثم (نقل إلى الفاعل) أي الجائز عن موضعه إطلاقا لاسم الجزء وهو المصدر على الكل وهو ماله المصدر (ثم) من الفاعل (إلى) المعنى المصطلح أي (اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) لتعديه عن موضعه الأصلي فالمجاز في هذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية قوله معنى غير موضوع يخرج الحقيقة مرتجلا كان أو منقولا أو غيرهما والآخر أي مناسبة غير ما وضع له لما وضع له في اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع في الدعاء لأن مناسبة غير ماوضع له للموضوع له في اصطلاح التخاطب يقتضي كون الأول غير الموضوع له في ذلك الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور لأنه وإن استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لكنه مستعمل في غير ماوضع له في اصطلاح التخاطب وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط العلاقة التي اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط واستعمال مثل الفلك في الحجر مثلا فان قلت ربما يكون في الغلط المعنى المستعمل فيه مناسباً للأصل قلنا المراد أن المستعمل في المناسب من حيث إنه مناسب * ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كثيراً ما يسمى المعنى حقيقة ومجازاً تسمية للمدلول باسم الدال على عكس الكلي والجزئي فهذا من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل)

كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت وإن كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم : حققت الشيء أحقه إذا أثبته ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال فى المحصول لأنه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد ، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الأربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال فى المحصول ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب قال فى المحصول : لأن استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقعاً فى المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعا للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من الحقيقة ، وأما معنى الحقيقة فى الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله : اللفظ المستعمل الخ فقوله : اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله : المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله : فى اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا فى اصطلاح اللغة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الأركان المخصوصة وفى اصطلاح الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع فى الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال . وفى اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه ، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلى باستعمال المشترك فى معنييه فافهمه ، وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها مع أنها ليست بحقيقة ، ولا مجاز كما سيأتى وأيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه ، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتى فلابد فيه من قيد فى الحد لإخراجه لأن المذكور هنا صادق عليه (قوله : والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول : مررت برجل عليم وامرأة عليمة وكريم وكريمة وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما إذا سمى به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى : والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لابد من التاء للفرق فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فتاؤها على الأصل وإن كانت بمعنى المفعول فهى إنما دخلت انتقال الحقيقة من الوصفية إلى الاسمية لأنا بينا أنها نقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت إسما له ويجوز

... ...

أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل (قوله المجاز مفعل الخ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جزت المكان الفلانى أى عبرته ووزن المجاز مفعل لأن أصله مجوز فقبلوا واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الأصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما ستعرفه ثم أن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينهما من العلاقة لأنه إن نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل وإن نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى إطلاق إسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم أن الجائز يطلق حقيقة على الأجسام لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لأنه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدى وجزم باستلزامه فى المحصول فى الكلام على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور * أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات الأربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو أعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لأن شرط المجاز أن يكون موضوعا لشىء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند

...   .

المصنف غير موضوع فانه قد قال فى التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين فى هذا الفصل مواضع ينبغى اجتنابها . واعلم أن هذه الأعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال (الأولى : الحقيقةُ اللغويةُ موجودةٌ وكذا العرفيةُ العامةُ كالدابةِ ونحوها والخاصةُ كالقلبِ والنقضِ والجمعِ والفرقِ واختُلِف فى الشرعيةِ كالصلاةِ والزكاةِ والحجّ فمنعَ القاضى مطلقاً

المسئلة (الأولى) فى إثبات الحقائق الثلاث (الحقيقة اللغوية موجودة) كالإنسان والفرس وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره (وكذا) الحقيقة (العرفية العامة) موجودة (كالدابة) لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الدبيب خصها العرف بذوات الحوافر وهى الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء وإذا قال دابة الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والنسل تعين الحمار أو الفرس أو قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل وهو المعنى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعى رحمه الله (ونحوها) أى ومثل الدابة ويذكر الضمير لأن التاء للمبالغة كالبدنة فانها فى الأصل لما له ضخامة وخصها العرف بالجمل أو به وبالبقر (و) كذا العرفية (الخاصة) موجودة أيضاً إذ لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصصهم (كالقلب والنقض) للنظار نقلوهما من معنييهما لغة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته للالحاق بأصله وإبداء الوصف المدعى علة بدون الحكم وسيجىء تحقيقه فى القياس (والجمع والفرق) للفقهاء أما الأول فللجمع بين الفرع والأصل فى حكم بعلة مشتركة وأما الثانى فهو جعل خصوصية الأصل علة الحكم أو جعل خصوصية الفرع مانعاً وجعل الفنرى الأمثلة الأربعة للفقهاء والتفصيل رأى الجاربردى ولكل وجه كالجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة (واختلف فى) وجود الحقيقة (الشرعية كالصلاة والزكاة والحج) وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولا من معناه لغة أولا فيكون موضوعا مبتدأ أو الحقيقة الدينية إسم لنوع من ذلك وهو ماوضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لايعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والواقع هو القسم الثانى فقط هو مالايعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال وسنحققه وإذا عرف ما ذكر فنقول اختلف فى وقوع الشرعية (فمنع القاضى) أبو بكر وجود الحقائق الشرعية (مطلقاً) واختلف فى تفسير قوله قال الأستاذ معناه أن ما استعمله الشارع من

وأثبتَ المُعتزلةُ مُطلقاً :

الأسماء كالصلاة و نحوها فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغـــة بل هى مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغى معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجى مذهب القاضى أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى وزاد عليـــه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى هى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غـير داخلة فى معانيهـا قال الفنرى وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع لعـلو مرتبته أقول لا خفاء فى ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه إن أراد بتقـررها على حقائقها ما ذكره المراغى فهو باطل للقطع بأنها معان حدثت وكان أهل اللغة لايعرفونها وإن أريد أنها حقائق فى معانيها لغة وفى معانيها الشرعيـة مجازات ليست بحقيقة أصـلا فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التى يدعى كون الألفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعانى اللغوية وزيادة والألفاظ مستعملة فى اللغوية الحاصلة فى ضمن الشرعية لا فى المجموع المركب بها والزيادة كما أشار اليـه الجاربردى فهى مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام فى الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى فى ضمن الأركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها فى الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعانى فله وجه وسنحققه والتحقيق أن محل النزاع على ما فى شرح المختصر الألفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أولا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازاً من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى أيها تحمل فاختار القاضى الثانى وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور[1] وأنها تحمل على المعنى اللغوى واختار غيره الأول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعى بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق فى معانيها الثوانى أيضا وأنها إذا وقعت بلاقرينة فى كلام أهل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعانى الشرعية (وأثبت المعتزلة) الحقائق الشرعية (مطلقاً) ذكر الفنرى أن معناه وضع

---

[1] هو الغلبة فى المعـانى الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهل الشرع حتى صارت حقيقية عرفية ا ه .

والحقُّ أنَّها مُجازاتٌ لُغويّةٌ اشتهرتْ لا موضوعاتٌ مُبتدأة وإلّا لمْ تكُنْ عربيّةً فلا يكُونُ القُرآنُ عربيًّا وهو باطلٌ لقوله تعالى : وكذلك أنزلناهُ قرآناً عربياً ونحوه قيل المرادُ بعضُه فإنّ الحالفَ على أنْ لا يقرأُ القرآنَ يحنثُ بقراءةِ بعضه قُلنا مُعارضٌ بما يُقالُ إنّه بعضُه قيلَ : تلك كلماتٌ قلائلُ فلا تُخرجهُ عنْ كونهِ عربيًّا كقصيدةٍ فارسيّةٍ فيها ألفاظٌ عربيّةٌ قلْنا : تُخرجُه

الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هـذا قال الجاربردى من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة فى الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات (والحق أنها) أى الألفاظ الشرعية فى معانيها (مجازات لغوية اشتهرت) فى تلك المعانى بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة فى الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية (لا) أنها (موضوعات مبتدأة) وهذا يشعر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضى ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغى والفنرى أو نحو ذلك لكن التحقيق أن هذا عين قول القاضى كما عرفت ولا ثالث للمذهبين صرح بذلك المحقق (وإلا) أى لو كانت موضوعات مبتدأة (لم تكن) هذه الألفاظ (عربية) إذ لم يضعها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعانى (فلا يكون القرآن عربياً) لاشتماله على ما ليس بعربى لوجودها فيه (وهو) أى كون القرآن غير عربى (باطل لقوله تعالى : « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه) مثل إنا أنزلناه قرآنا عربياً قال المراغى قوله ونحوه إشارة إلى مجازات عرفية فانها مثل العربية والظاهر أنه لا توجيه له وقد قال الفنرى إنه كلام محبط لا مفهوم له فان (قيل المراد) بالضمير فى الآية (بعضه) أى بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعضه (فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه) منه (قلنا) ما ذكرتم (معارض بما يقال) لما هو من كل القرآن (إنه بعضه) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فان (قيل) سلمنا أن المراد مجموع القرآن لكن لا نسلم أن اشتماله على تلك الألفاظ قادح فى عربيته كيف و (تلك) الألفاظ (كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية) فانها لا تخرجها عن كونها فارسية (قلنا) هذه الكلمات (تخرجه)

وإلا لما صح الاستثناء قيل : كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق وسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة أخرى) أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا شك في وجودها لأنا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والأرض وبدأ المصنف باللغوية لأن ماعداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت من مسماها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الأول قال في المحصول وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بماله حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب * الثالث العرفية الخاصة وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر * الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها إسماً أو كان معلوماً لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منها كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى : « قل ادعوا الله

أي القرآن عن العربية (وإلا لما صح الاستثناء) وقد صح حيث يقال القرآن عربي إلا كذا وكذا وفي القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلا كذا فان (قيل) سلمنا أن اشتماله على غير العربية يخرجه عن كونه عربياً لكن لا نسلم أن هذه الألفاظ غير عربية قولكم لأن واضع اللغة لم يضع بإزائها قلنا (كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم) سواء وضعها واضع اللغة أولا (قلنا) مجرد ذلك لا يكفي إذ (تخصيص الألفاظ باللغات) إنما هو (بحسب الدلالة) أي دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها فاذا دلت على معان أخر دونها لم تكن عربية فاذا (قيل) الدليل بعد النقوض التفصيلية (منقوض) إجمالا (بالمشكاة) فانها هندية معناها الكوة (والقسطاس) فانه رومي معناه الميزان (والإستبرق وسجيل) فانها فارسيان معناهما الديباج الغليظ والمركب من سنك وكل مع كونها مذكورة في القرآن (قلنا) كونها من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية بل (وضع العرب) اللغة العربية (فيها وافق لغة أخرى) وتوافق اللغتين في الوضع غير ممتنع كالصابون والنورة هذا تقرير ما في الكتاب وفيه خلل

«أو ادعوا الرحمن» انا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوماً كالصوم والصلاة إذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى وقوعها فمنعه القاضى أبو بكر وقال إن الشارع لم يستعملها إلا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لايقبل إلى بشرائط مضمومة اليه وأثبته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعانى لا للمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقاً أى ســواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتى أو سواء كانت أسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهى المسماة عندهم بالدينية كما سيأتى فى فروع النقل واختار إمام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل فى المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع فى هذه المعانى لما بينها وبين المعانى اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت فى اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازاً تسمية للشىء باسم بعضه ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسامه اللغة إلى حقيقة ومجاز فتلخص أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهــذا هو اختيار ابن الحاجب أيضاً وتوقف الآمدى فلم يختر شيئاً وأشار إلى أنه الحق وهذا الخلاف فى الوقوع وأما الامكان فقال فى المحصول أنه متفق عليه وقال فى الأحكام لا شك فيـه وما قالاه ممنوع فقد نقل أبو الحسن فى المعتمد عن قوم أنهم منعوا إمكانه ونقله عنه الأصفهانى فى شرح المحصول (قوله وإلا لم تكن عربية) أى لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية ابتدأ الشارع وضعها لهـذه المعانى لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازاً وإذا لم تكن عربيــة فلا يكون القرآن عربياً لكن القرآن عربى لقوله تعالى: «وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا» وقوله تعالى: «قرآنا عربيا غير ذى عوج» وقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» وهذا الدليل لايثبت به المدعى لأنه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط (قوله قيــل المراد بعضه

من وجوه الأول أن الترتيب الطبيعى على ما لا يخفى الابتداء بمنع الملازمة أى لو كان كذا لم تكن عربية ثم على تقدير التسليم منع أن المراد بالآية كل القرآن والثانى أن قوله المراد بعضه سند هذا المنع الأخير أى لم لا يجوز أن يراد البعض والجواب بأن المراد إما الكل أو البعض لا جائز أن يكون البعض لما ذكر فتعين الأول دفعا لهذا المنع فتسميته معارضة خروج عن اصطلاح النظر إلا أنه تابع فى ذلك الآمدى حيث جعله معارضة للاستدلال على كون البعض قرآناً كما تبعه المحقق * الثالث أن قوله فى بيان أن البعض ليس بقرآن لامتناع صدق الكل على الجزء ممنوع وإنما يصح لو لم يوضع الاسم لمعنى صادق عليهما أو لها بالاشتراك اللفظى كالماء والامكان

الخ) أى اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها : أن هذه الآية لاتدل على
أن القرآن كله عربى بل على أن بعضه عربى لأن القــــرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء
منه ولهذا لو حلف لايقرأ القرآن حدث بقراءة بعضه وجوابه ان استدلالكم بالحلف وإنه
دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للســــورة والآية أنه بعض القرآن
فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لإدخال البعض معنى وأيضاً فلأن بعض الشىء
غير الشىء وإذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلناه أولا . واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع
فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبده : إن قرأت القرآن
فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع . الثانى : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها
قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لاتخرج بذلك
عن كونها فارسية والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء
فنقول : القرآن عربى إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضاً . الثالث : أنه يكفى فى كون هذه
الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاســـتعمال الشارع لها فى غير
المعنى اللغوى لا يخرجه عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس
حكما حاصلا بذات الألفاظ من حيث هى هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة
فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق أن
العربى لايخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الأعجمى كابراهيم لايخرج
عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه ، وهذا
إذا قلنا إن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية ففى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحث
يتقوى به جواب المصنف . الرابع : أنه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل
معربة فان المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب ، وهى

ولو سلم ، فالجواز بالمجاز مما لا نزاع فيه وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المعين
وهو السورة . الرابع : أن صحة الاستثناء تمنع تسمية الكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لايجوز
بطريق المجاز وقوع هـذه الألفاظ فيه إذ البحث على تقدير أنها غير عربية اليه أشار المحقق
الخامس : لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية وإنما يصح لو لم تكن مجازات
وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات آحادية ، وإن لم يصرح
العرب بآحادها عربية لتجويز العرب نوعها . السادس : أن وقوع غير العربى فى القرآن
مما هو مروى عن ابن عباس وعكرمة ، ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته
فلا يدفع الظهور ، ولا يقدح فى الظواهر على أن إجماع أهـــل العربية على منع صرفه

الكوة والقسطاس رومية وهى الميزان والاستبرق فارسية وهى الديباج الغليظ وسجيل أيضاً فارسية وهى الحجر من الطين ، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن هـــذه الألفاظ ليست عربية . بل غايته أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنـور ، فان اللغات متفقة فيهما . قال فى المحصول : ولئن سلمنا خروج هـذه الألفاظ عن مقتضى الدليل . فيبقى ما عداها على الأصل ، وهـــذا الذى صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع فى القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشـــافعى فى أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تـكلم فى القرآن من لو أمسك عن بعض ما تـكلم فيه لـكان الإمساك أولى به وأقرب من الســـلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل إن فى القرآن عربيا وأعجمياً هذا لفظه بحروفه ، ومن الرسالة نقلته ، ثم إنه أطال الاستـدلال فى الرد على قائله ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدى شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا بإجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لاينصرف للعلمية والعجمية . واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ، ثم بالثانى ، ثم بالأول ، فيقول أولا لا نسلم أنها غير عربية بل يكفى فيها استعمالها عندهم سـلمنا لـكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لأنها قلائل سلمنا خروجه ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى : «قرآناً عربياً » هو البعض قال (**وَعُورِضَ بأَنَّ الشَّارِعَ اخْتَرَعَ معانى فلابدَّ لها منْ أَلفاظ قُلْنا : كَفَى التَّجوُّزُ وبأَنَّ الإِيمَانَ فى اللُّغَةِ هو التَّصديق وفى الشَّرع فعْلُ الواجباتِ لأَنه الإِسْلَامُ وإلاَّ لَمْ يُقبلْ منْ مُبتغيهِ لقَوْله تعالىٰ : وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً**

إبراهيم ونحوه للعجمة والعلمية مما يؤكد ما ذكرنا (وعورض) أى ما يدل على أنها ليست موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معانى) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع لها ألفاظا ، إذ هو مشروط بتعقل المعنى (فلا بد لها من ألفاظ) يضعها الشارع لها ليمكن التعريف (قلنا : كفى التجوز) فى ذلك وتوضـــيحه أنه إن أردتم أنه لا بد من ألفاظ توضع لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة فى الأركان المشتملة على الدعاء بإطلاق إسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لا بد من ألفاظ كيف كانت فمسلم لكن لا يلزم المدعى لجواز المجاز (و) عورض أيضاً (بأن الإيمان فى اللغة هو التصديق) نقلا عن أئمة اللغة ويؤيده قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصـــدق (وفى الشرع فعل الواجبات لأنه) أى الإيمان (الاسلام وإلا) أى لو لم يكن الايمان إسلاماً (لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يبتغ ») أى يطلب (غير الإســـلام ديناً

فلَنْ يُقبلَ منهُ ولمْ يُجزِ استِثناءُ المُسـلم منَ المُؤمنِ وقدْ قالَ اللهُ تعالىٰ فأخرجنا مَنْ كانَ فيها منَ المُؤمنينَ ۞ فما وجدْنا فيها غيرَ بيتٍ من المُسلمينَ والإسْلامُ هو الدّينُ لقوْلِهِ تعالىٰ إنّ الدّينَ عندَ اللهِ الإسلامُ والدّينُ فعلُ الواجباتِ لقولهِ تعالىٰ وذلكَ دينُ القيّمةِ قلْنا : الإيمان في الشّرع تصديقٌ خاصٌ وهوَ غيرُ الإسـلام والدّين فإنّهما الانقيادُ والعمَلُ الظّاهرُ ولهذا قال تعالىٰ (قُلْ لمْ تؤمنُوا ولٰكنْ قُولوُا أسْلمنا)

فلن يقبل منه) لكن الايمان مقبول اتفاقاً (ولم يجز) أى وأيضاً الإيمان لو لم يكن إسلاماً لم يجز (استثناء من المسلم من المؤمن) أى استثناء متصلا وهو الأصل لأنه حينئذ يلزم التغاير فلا يلزم دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء مع أنه شرط صحته واللازم باطل كيف (وقد قال الله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ۞ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وقوله الآية إشارة إلى التمام (والاسلام هو الدين لقوله تعالى : « إن الدين») أى الدين المعتبر « عند الله الإسلام) لدلالة السوق عليه (والدين فعل الواجبات لقوله تعالى) « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » (وذلك دين القيمة) جمع قيم أى الزمرة القائمة بالحق له تعالى يعنى الأنبياء عليهم السلام وحاصله الدين المعتبر عند الله ولفظ ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم وهو فعل الواجبات فيكون هو الدين فالدين فعـل الواجبات لما سنذكر فصار الحاصل أن الإيمان الاسلام والإسلام الدين والدين فعل الواجبات فالإيمان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقاً لغة والأول من مخترعات الشرع دون اللغة فلزم وقوع الحقيقة الشرعية إذ لا مناسبة مصححة للتجوز (قلنا) لا نسلم أن الإيمان الإسـلام بل الإيمان فى الشرع تصديق خاص) وهو تصديق الرسول بجميع ما علم مجيئه به من عند الله إطلاقا لاسم الجزء على الكل (وهو غير الإسلام والدين فإنهما الانقياد والعمل الظاهر) أى الإسـلام الإنقياد والدين العمل الظاهر أعم من أن يكون معه تصـديق أولا لـكن المعتبر فى الشرع هو الإنقياد ويشترط مقارنة التصديق إياه كما سيجىء (ولهذا) أى ولأن الإيمان غير الإسلام (قال تعالى: «قل لم تؤمنوا ولـكن قولوا أسلمنا») نفى الإيمان وأثبت الإسلام ولولا التغاير لاستلزم سلبه ۞ قوله لو لم يكن كذلك لم يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يصح لو كان الإيمان دينا وليس

وإنَّما جازَ الاستثناءُ لصِدقِ المؤمنِ على المسلمِ بسببِ أنَّ التَّصديقَ شرطُ صحَّةِ الإسلامِ) أقول إن المعتزلة طعنوا أولا فى مقدمات دليلنـــا فأجبناهم فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا : ما ذكرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهـذه المعانى لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالى والآخر تفصيلى « الأول : وهو الإجمالى أن الشارع اخترع معانى لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها وهو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه أنا لانسلم أنه يجب إحداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثانى : وهو التفصيلى أن الإيمان يستعمل فى غير معناه اللغوى فيكون شرعياً بيانه أن الإيمان فى اللغة هو التصديق قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفى الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج أن الإيمان فعل الواجبات وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين . أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً » الآية . الثانى : لو كان مغايراً له لامتنع استثناؤه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى: « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين « فما وجدنا فيها

كذلك والحاصل أنه لايلزم من كون الدين المغاير للإسلام غير مقبول كون كل مغايره كذلك (وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) لأنه مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقال الخنجى دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً أقول لايشترط فى كون المؤمن مسلماً الإتيان بجميع الواجبات بل يكفى فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة ولو باللسان أو الباطنة كالعزم على الفعل وقوله عليه السلام الإسلام أن تشهد إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسـلام ذلك نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعى عناداً أو استكباراً أو استخفافاً أو استحلالا بتركها لم يكن مسلما ولا مؤمنا وإن صدق بقلبه على ماهو المذهب فان قلت ما ذكر مناف لما أثبتم بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا : يجوز أن يراد فى هذه الآية الإسلام مطلقاً وبالإسلام فى الأولى ماهو صحيح معتبر فى الشرع قال الفنرى : فعلى هذا لايلزم تغاير مفهوميهما شرعاً من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول : الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوى مفهوم الإيمان شرعا ويلزم مغايرتها شرعيين لأن معنى الإسـلام الشرعى هو معناه اللغوى المقيد

غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير
فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه
استثناء ثم ان هذا الاستثناء مفرغ فلابد له من تقدير شيء عام منفى يكون هو المستثنى
منه وذلك العام لابد من تقييده بكونه من المؤمنين وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل
لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم
وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الإيمان هو
الاسلام وإنما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين عند الله الاسلام وإنما قلنا
الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك إشارة إلى كل
ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون ديناً ولك أن تقول فى تقرير
المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين وأن الدين هو
فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تعكس كنفسها
وقد قرره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الايمان وهو

بمقارنة التصديق ولاخفاء فى أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك إلى الدليل اكتفاء بما
ذكر فى جواز الاستثناء قال الأستاذ لا نسلم تحقق ماذكرتم من الاستثناء فى الآية كما فى قولك
أخرجت منها ما كان من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ
أى ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين وحينئذ لايلزم كون المؤمن مسلماً سلمناه
لكن لايلزم منه كون الإيمان إسلاماً إذ لايلزم من كون الكاتب ضاحكا كون الكتابة
ضحكا وفيه نظر اما أولا فلأن قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على مايقتضيه الذوق
السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين غير بيت للمسلمين وبيت المسلم إنما يكون
بيت المؤمن إذ صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدران بل
أهل البيت كذا ذكر الفاضل فسقط المنعان الأولان وأما ثانياً فلما ذكر الفنرى فى دفع
المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهومى المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهومى الايمان والاسلام
أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهومى الأولين لصحة الاستثناء والخصم يمنع أن ذلك يقتضى
هذا الاتحاد أى يكفى الصدق ولايلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما ، واعترض
المراغى على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدين الاسلام والمطلوب حمل الدين
على الاسلام فلابد من عكسه وهو حرى لاينتج فى الشكل الأول وأجاب الفنرى بأن المستدل
يدعى أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتماكسان على السواء أقول لا خفاء فى أن

المطلوب وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب (قوله قلنا : الإيمان فى الشرع الخ) شرع رحمه الله فى الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان فى الشرع أيضاً هو التصديق كما هو فى اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى كل أمر دينى علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين فإن الإسلام والدين فى اللغة هما الانقياد وفى الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى : «قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً» فان مدلول الآية ان ابتغى ديناً يغاير الإسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد فى الآية هو المفهوم اللغوى والمعنى أن الاعراب ماصدقوا محمداً ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلايلزم تغاير المفهوم اللغوى أن يكون المفهوم الشرعى متغايراً والنزاع فيه لافى الأول (قوله : وإنما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يجيب عن الآية التى فيها استثناء المسلمين من المؤمنين . فقال : استثناؤه منه لايدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعاً لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم

مجرد الدعوى غير كاف فللمعترض أنه يمنع ذلك بناء على أن الحمل لايقضى الاتحاد فى المفهوم بل التغاير على ماعرف وقال الفاضل : صحة الحمل بين الصفات تقتضى اتحاد المفهوم ، ولهذا لايصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك وهذا نفسه يعاكس قولنا : فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول : لانسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الايمان طاعة والصلاة فعل الواجب وحركة البطش فعل اختيارى والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لايخفى بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا واعترض الامام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للاشارة إلى الواحد المذكور فلا يصرف إلى أمور كثيرة كالواجبات ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة فلابد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذى أمروا به لدلالة وما أمروا » وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله مخلصين له الدين وهو راجح لعدم استلزامه خروج ايمان من اللغة بالكلية بخلاف ماذكرتم ولاستلزامه أن يكون الايمان فعل بعض الواجبات كاقامة الصلاة

وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركا للأفعال ، فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الاسلام هو الإيمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع إنما هو فى الثانى أى فى الاسلام مع الإيمان لافى المسلم مع المؤمن وفى الجواب نظر لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الأجوبة المذكورة فى الكتاب لا ذكر لها فى المحصول ومختصراته قال (فروع الأول : النَّقلُ خلافُ الأصلِ إذِ الأصلُ بقاءُ الأوّلِ ولأنّهُ يتوقّفُ على الأوّلِ ونَسخِهِ ووضعٍ ثانٍ

وإيتاء الزكاة إذ لم يذكر فى الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الايمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل فذلك للمذكور من العبادة المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لايدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار والمروى عن الشافعى رحمه الله إنما هو احتماله للعموم وأما الثانى فمجاز لايصار إليه إلا بقرينة قال الفنرى يجوز صرف ذلك إلى إقام الصلاة دون إقامتها أقول الاقام من الاقامة لكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف إليه ناب عن التاء والأقرب أن يصرف إلى الجميع بالتأويل بالمذكور مع أنه خلاف الظاهر وبقاء لزوم كون الايمان بعض الواجبات فان قلت لم لايصرف إلى إيتاء الزكاة قلنا لأن ذلك للبعيد وللزوم كون الايمان مجرد إيتاء الزكاة ، ثم اعلم أن الدليل على تقدير التمام لايفيد المطلوب لجواز كون الايمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً ، قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية إليه أشار الفاضل (فروع) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذ الأصل بقاء) الوضع (الأول) فان الأصل فى الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح (ولأنه) أى النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلى (الأول) أى وضع اللفظ بإزاء المعنى المنقول عنه (ونسخه) أى نسخ معناه الأول وصيرورته مهجوراً فى الاستعمال (ووضع ثان) أى وضعه بإزاء المعنى الثانى المنقول إليه وعدم النقل لايتوقف إلا على الوضع الأول وما يتوقف على أموراً كثر مرجوح بالنسبة إلى

فيكونُ مَرجوحاً الثاني الأسماء الشَّرعيَّةُ مَوجودةٌ المُتواطئةُ كالحجِّ والمُشترَكةُ كالصَّلاةِ الصَّادقةِ على ذاتِ الأركانِ وصَلاةِ المصْلوبِ والجنازةِ والمُعتزلةُ سمَّوا أسماءَ الذَّواتِ دينيَّةً كالمُؤمنِ والفاسقِ والحُروفُ لمْ توجدْ والفِعلُ يوجَد بالتتبعِ الثالث صِيَغ العقودِ كبِعْتُ إنْشاء. إذ لو كانتْ أخباراً وكانتْ ماضياً أوْ حالاً لمْ تقبلِ التَّعليقَ

المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجوداً (فيكون) القــول (مرجوحاً) الفرع (الثانى الأسماء الشرعية موجودة) وهى متواطئة أو مشتركة (المتواطئة كالحج) والصوم والزكاة لتساوى أفراد كل منها فى مفهومه (والمشتركة كالصلاة الصادقة على) الصلاة (ذات) جميع (الأركان) الفعلية والقولية كالفرائض المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات (وصلاة المصلوب) بالإيمـــاء العادمة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود (و) صلاة (الجنازة) العادمة للبعض لوجود القيام فيهـــا والأصل فى الاطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه المخالفات (والمعتزلة سموا أسماء الذوات) أى ذوات الموضوعات (كالمؤمن والفاسق) أو ذوات الصفات كالإيمـــان والكفر حقائق (دينية) دون أسماء الأفعال المفتقرة إلى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معه كالمصلى والمذكى اليه أشار المحقق وصرح به الفاضل وفيما ذكر الشارحان هنا اشعار بأن الدينية مختصة بما يطلق على الذوات القـــائمة بأنفسها نظراً إلى التمثيل بالمؤمن والكافر وهو وهم كما عرفت فى المحصـــول والأظهر أن الألفاظ المترادفة الشرعية لم توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة قال القنرى وفيه نظر لاقتضائه أن لا توجد الأسماء المشتركة. قيل بينهمـا فرق وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى فى التعبير عنه عن لفظ آخر يوضع له بخلاف وضع لفظ لمعنى لا يغنى فى تعبير معنى آخر عن وضعه أو وضع لفظ آخر لهـذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجوز وفيـــه نظر (والحروف) الشرعية (لم توجد) اتفاقا للاستقراء (والفعل) الشرعى (يوجد بالتبع) أى بتبعية الأسماء الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلى وزكى الفرع (الثالث صيغ العقود) والفسوخ وما فى معناها (كبعت) واشتريت وتزوجت وأقلت وطلقت وخالعت وأمثالها وإنما هى للإخبار لغة وتستعمل فى الشرع أيضاً للإخبار عند عدم استحداث الأحكام وأما عند ذلك فهى (إنشاء إذ لو كانت) أى مثل بعت كطلقت مثلا (أخباراً) فهو ماض أو حال أو مستقبل فان كان إخباراً (وكانت ماضياً أو حالا لم تقبل التعليق) بشرط أى لم يكن

وإلا لم تقع وأيضاً إن كذبت لم تعتبر وإن صدقت فصدقها إما بها فيدور أو بغيرها وهو باطل بالإجماع

قابلا له لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود ما لم يوجد بعد وهو لا يصح إلا فيما لم يوجد واللازم باطل لصحة قولنا طلقتك إن دخلت الدار (وإلا) أى وإن لم يكن ماضياً ولا حالا بل كان مستقبلا (لم تقع) مقتضاه وموجبه مثل ان لايقع الطلاق بقوله طلقتك كقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقا قوله (وأيضاً) دليل ثان على انها إنشاء معنى وتقريره أنها إن كانت إخباراً فهى إما كاذبة أو صادقة وكلاهما باطل لأنها (إن كذبت لم تعتبر) فى الشرع لكنها معتبرة إجماعا (وإن صدقت فصدقها) يكون (إما بها) أى بوقوع مدلولاتها كالعقود مثلا (فيدور) أى يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع المدلولات مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها لأن وقوعها لا يكون إلا بهذه الصيغ وما فى معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقتك ومافى معناه حقيقة أو تقديراً وللاتفاق على ذلك وإفادة هذه الصيغ وقوعها على تقدير خبريتها لا يكون إلا على تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الخبر الكاذب عنه (أو) يكون صدقها (بغيرها) أى بغير وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعا) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً فى الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه والنسبة التى تكون بين الطرفين فى الواقع مع قطع النظر عن الأولى إيجابيتين أو سلبيتين لاشيء آخر هذا ماسنح لى فى تحقيق هذا المقام وقال الجاربردى صدق المدلولات متوقف على صدقها فلو توقف ذا على ذلك لزم الدور ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ولقائل أن يقول لانسلم ذلك فان صدق مدلول الخبر مثل ما تقدم بالنفس لايتوقف على وجود اللفظ ولاعلى تخيله فضلا عن التوقف على صدقه اللهم إلا أن يقال المراد أن صدقها لا يكون بدون صدق اللفظ لو وقع التلفظ به ولا خفاء فى أن هذا مما لايستلزم المطلوب وفى شرح الفنرى هكذا إن كانت أى الصيغ على تقدير الخبرية صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها لعدم صدق الخبر الذى لايقع مدلوله فوقوع مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو باطل اتفاقا أقول فيه مالايخفى لأن لفظ الكتاب يأبى عنه أو هوصريح فى ترديد توقف صدقها بين الأمرين لاترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها وأيضاً لايتم الاتفاق على بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر فضلا عن صدقه فلابد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأنا لانسلم توقف صدقها على الوقوع وإنما يلزم ذلك لو كانت اخباراً عن الماضى والحال وأما إذا كانت عن المستقبل

وأيضاً لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الإخبار) أقول قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل * الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتى فى القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل الثانى أن النقل يتوقف على الأول أن الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى وأما الوضع اللغوى فإنه يتم بشىء واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر * الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتباينة والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الأفراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة فى الماهية وهى الاحرام والوقوف والطواف والسعى واختلفوا فى وقوع المشتركة قال فى المحصول والحق وقوعها لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنازة والخالية عن القيام كصلاة القاعدة وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضاً الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول له ذكر أن الأظهر أنها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من

فلا * أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع فى الجملة فى أحد الأزمنة فاندفع ما ذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أى وأيضاً لو كانت الصيغ للإخبار فالرجل (لو قال للرجعية طلقتك لم يقع) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلا (كما لو نوى الاخبار) عن وقوع الطلاق فى الماضى لأنه إذا لم يقع عند عروض ما يصرفه إلى الاخبار فعند كونه للإخبار بالذات أولى أن لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الاخبار عن الماضى اتفاقا أقول فيه نظر لجواز أن يكون إخباراً عن وجود الطلاق فى الحال إلا أن الشرع جعله موقعاً للطلاق فسلبه فى نفس الأمر اقتضاء صرفها لصحيحه واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بابعد من جعله إنشاء ولكن يلزم على هذا أن يقع فى نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق وان نوى الماضى لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الاجماع وما ذكره الفاضل من أنهم

كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضاً أن للحرام إسما وللمندوب إسما فتكون أيضا مترادفة (قوله والمعتزلة سموا) يعني أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعل التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول وإن كان الكل عندهم على السواء في أنه شرعي هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعا إلى أصل الدين كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وممن نص عليه إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق أما الشرعية فكالصلاة انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الآمدي هذا القسم أعني الدينية وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها وقال في المحصول انه الأقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي نحو صلى الظهر فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً وإن كان لغوياً فكذلك . الفرع الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات في أصل اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً كذلك فان استعملت لاحداث

اتفقوا على أنه ليس خبراً في معنى الحال أي لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه اما إنشاء أو خبر ماض يصلح جوابا عن النظر قال المحقق اعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل إخبار عما الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولا فما ذكره تقرير لكلام المخالف على وجه يندفع به الوجوه المذكورة أما الأول فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت في الذهن تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو مافي الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به وأما الثاني فلان صدق بمعنى أني عقدت في ذهني بيع هذا المتاع مثلا وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهني وحدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الايقاعي بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور وأما الثالث فلأنا لا نسلم عدم وقوع الطلاق في طلقتك لو كان اخباراً وإنما يلزم أن لو كان إخباراً عن خارج وأما إذا كان اخباراً عما في الذهن فلا والفرق بينه وبين الانشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلا بما في الذهن بعد ابرازه بالتلفظ ومعنى

حكم كانت منقولة إلى الانشاء وقالت الحنفية إنها اخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازاً وهو أولى من النقل كما سيأتى والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر . الثانى أن الانشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق الحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فظهر له واستدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة . أحدها أنه لو كان اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشىء على شىء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وإن كان خبراً عن مستقبل يقع لأن قوله طلقتك فى قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغ نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لأن كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث إذا قال لمطلقته الرجعية فى حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فإنه لا يقع عليه شىء فإن لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق ولو كان اخباراً لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية الْمجازُ إمَّا فى الْمُفْرَدِ مِثْلُ الأسدِ الشُّجاع أوْ فى الْمُركّبِ مثلُ :

أشابَ الصَّغيرَ وأفْنَى الْكَبيرَ كَرُّ الْغَداةِ ومَرُّ الْعشيّ

الانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتبارى دقيق . المسئلة (الثانية المجاز إما أن يقع (فى المفرد) من الألفاظ (مثل الأسد للشجاع أو) يقع (فى المركب) من حيث هو مركب وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه إلى غير ما هو له بتأول للملابسة (مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى) فكل من المفردات فستعمل فى موضوعه الأصلى لكن إسناد الاشابة والافناء إلى الكر والمر مجاز لأن الفاعل الحقيقى هو الله تعالى والإسناد اليها لكونها مما له دخل فى الفعل بالسببية والظرفية وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره وإلا لجاز أن يكون مجريا له على الظاهر من غير تأول كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ماعرف فى المعانى

أوْ فيهما مثلُ «أحياني اكتحالي بطلعتكَ» ومنعهُ ابنُ داودَ في القرآنِ والحديثِ لنا قولهُ تعالى (جداراً يريدُ أن ينقضَّ) قال : فيه إلباسٌ قلنا لا إلباسَ معَ القرينةِ قالَ لا يُقالُ لله تعالى إنّه متجوِّزٌ قلنا : لعدمِ الإذنِ أو لإيهامهِ الاتساع فيما لا ينبغي) أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ فقط كقولك رأيت أسدا تعني الرجل الشجاع * الثاني أن يقع في التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدي :

(أو) يقع المجاز (فيهما) أى فى المفرد والمركب معاً (مثل) قولك لمن تداعبه (أحياني اكتحالي بطلعتك) فان الاحيـــاء مجاز عن المسرة والاكتحال بالطلعة عن الرؤية مع أن الإسناد مجاز أيضا أو فاعل المسرة المعبر عنها بالاحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاكتحال (ومنعه) أى وقوع المجاز أبو بكر (ابن داود) الأصفهاني (فى القرآن والحديث) أى كلام الله وكلام رسوله والمختار الوقوع (لنا قوله تعالى) فوجد فيها (جداراً يريد أن ينقض) أى دنا من أن ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقض فالارادة من يريد غير مرادة لاختصاصها بالحى فيراد المجاز وما قيل من أن الجدار خلقت فيه إرادة فبعيد لما سنذكر (قال) ابن داود المجاز (فيه إلباس) يعنى أنه ملبس للمقصود إذ هو لاينبىء عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لأنه مبين للشرع (قلنا) المجاز لا يستعمل بدون القرينة و (لا إلباس مع القرينة) ثم (قال) مخصصاً الدليل بكلام الله تعالى * لو وقع المجاز فى القرآن لكان تعالى متكلماً بالمجاز ولقيل انه تعالى متجوز أى متكلم بالمجاز لأن وجود المعنى لشيء يستدعى الاشتقاق له وهو باطل إذ (لا يقال لله تعالى إنه متجوز) اتفاقاً (قلنا) لا يطلق (لعدم الإذن) الشرعى إذ أسماء الله توقيفية فلا يجوز لغة (أو لإيهامه) أى لا يطلق عليه لكونه موهما (الاتساع فيما) أى فى إطلاق ما (لا ينبغى) أن يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكار والشرير كذا فى شرح الفنرى قال الخنجى التجوز من الجواز وهو التعدى فيوهم أنه تعالى مصدر للاتباع فى الأمور التى تليق بالالهية قال الفنرى هو كلام لا مفهوم له ولا دلالة للمشروح عليه أقول له مفهوم وللمشروح عليه دلالة أى لم يطلق المتجوز لابهام هذا الاطلاق كونه متعديا ما يليق بالآلهة إلى ما لا يليق وهو معنى الاتباع فيما لا يتبع والتعدى

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى

فالاشابة والافناء والكر والمر حاصلة حقيقة لكن إسناد الأولين إلى الآخرين مجاز لأن الله تعالى هو الفاعل لها فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لأن المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركناً فى الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبى والافرادى * الثالث أن يكون فى الافراد والتركيب معاً كقولك أحيانى اكتحالى بطلعتك أى سرتنى رؤيتك فاستعمل الاحياء فى السرور والاكتحال فى الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء إلى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى وههنا أمور أحدها أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجانى وارتضاه هو وأتباعه ومنهم المصنف وفى متابعته إياهم إشكال تقدم فى حد المجاز ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز فى التركيب وحصره فى الافراد الثانى أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الأسد وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع فى المركب لا فى النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه أو أمره فانه مجاز واقع فى مركب تركيب إضافة وليس هو المراد بل كل مجاز فى غير النسبة فهو مركب فان الأسد من قولنا جاء الأسد مركب لانضمام غيره اليه وإذا تقرر إيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجها منه * الثالث التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم إعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له فى اعتقاده * الرابع المجاز فى التركيب عقلى لأن نقل الاسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلى لا للفظة لغوية هكذا قاله فى المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة.

(قوله ومنعه ابن داود) يعنى أن أبا بكر بن داود الأصفهانى الظاهرى منع من دخول المجاز فى القرآن والحديث * دليلنا قوله تعالى: «جداراً يريد أن ينقض» وشبهه * عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور وإذا جاز ذلك فى القرآن جاز فى الحديث لأنه أولى ولأنه لا قائل بالفرق والخلاف فى الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الأصفهانى فى شرح المحصول أنه لا يعرف فى غير المحصول على أن الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجهين * أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتى وهذا الدليل يؤدى إلى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الأستاذ أبى إسحق الأسفرايني وجماعة * الثانى لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لا يقال له اتفاقا وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالإذن ولا إذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبى بكر لكن شرطه أن لا يوهم نقصاً وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطى

... ...

ما لا ينبغى لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال (الثالثة شرطُ المَجازِ العَلاقَةَ المُعْتَبَرُ نوعُها نحْو السَّببيَّة القابليَّةِ مثْلُ سَالَ الوادى والصوريةِ كتَسميةِ اليدِ قُدرةً ، والفاعليَّةِ مثْل نزَل السَّحابُ والغائيَّة كتَسْميةِ العنَبِ خمْراً والمُسبَّبيَّة كتَسْميةِ المَرضِ المُهْلكِ بالموْتِ والأولى أولى لدَلالتِها على التَّعْيين

اليه وهذا الوجه مما أشار اليه الجاربردى مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان متجوز يوهم أنه يتسمح ويتسع فيما لا ينبغى من الأقوال والأفعال المسألة (الثالثة شرط المجاز العلاقة) المصححة للتجوز بين المدلولين وإلا لكان وضعاً جديداً أو غير مفيد والعلاقة اتصال ما للمعنى الثانى بالأصلى أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها ولا يشترط أن ينقل عن أهل اللغة أصل المجازات بأعيانها بل يكفى العلاقة (المعتبر نوعها) عندهم فى الإطلاق المجازى وهى خمسة وعشرون نوعا والإمام أورد فى المحصول منها خمسة عشر وجهاً والمصنف ترك واحداً منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره إياه فيما قبل حيث شرط فى كونه حقيقة دوام أصله وأورد أربعة عشر قسما (نحو السببية) وهى باعتبار القابل والصورة والفاعل والغاية تنقسم إلى أربعة . السببية (القابلية مثل سال الوادى) أى الماء تسمية للشىء باسم قابله (والصورية كتسمية اليد قدرة) لأن القدرة صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة فى المادة بخلاف العكس فانه من باب إطلاق إسم قابل الشىء عليه فيكون من القسم الأول وبهذا اندفع ما قال الجاربردى لو عكس لكان أظهر لأن اليد سبب صورى للقدرة وبها تظهر الأفعال المنبعثة عن وجود القدرة كالبطش والضرب وغيرهما (والفاعلية مثل نزل السحاب)، أى المطر باطلاق إسم فاعل الشىء عليه لصدور المطر عن السحاب (والغائية كتسمية العنب خمراً) لأن الخمر غاية العنب ولا يخفى ما فى أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالأصالة إنما تطلق على الجوهر الحال فى المادة جسمية كانت أو نوعية والفاعل على العلة المؤثرة فى المعلول والغاية على الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا خفاء فى فقدان هذه المعانى ههنا إلا أنه مناقشة فى المثال خصوصاً فى اعتبارات الفقهاء (و) نحو (المسببية كتسمية المرض المهلك بالموت) إذ الثانى مسبب (والأولى) أى السببية يعنى إطلاق اسم السبب على المسبب (أولى) من العكس (لدلالتها على التعيين) فان السبب المعين يستلزم المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم إلا سيما ما فان البيع يقتضى الملك بدون العكس لجواز ثبوته بالهبة مثلا ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة فلو تعارضا

وأَوْلاها الغائيةُ لأنها علَّةٌ في الذِّهن وَمعلولَةٌ في الخارج والمُشابَهةِ كالأسَد للشُّجاع والمنقوش ويُسمى الاسْتعارَةِ المُضادَة مثلُ وَجزاءُ سَيِّئةٍ سَيِّئةٌ مثلُها

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعى لا الشخصى وإلا فالمسبب الشخصى كملك زيد هذا الفرس فى زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاها) أى والأولى من أقسام السببية (الغائيـة لأنها) أى الغائية (علة) لعلية الفاعلية (فى الذهن) لأنهـا الحامل للفاعل (ومعلولة فى الخارج) إذ جلوس السلطان مثلا إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل كذا فى الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه ومن المسببية أى أقسامها الغائية لأنها مع كونها علة فى الذهن حتى صلحت السببية معلولة فى الخارج فتصلح للمسببية ولا خفاء فى أن هذا أظهر (و) نحو (المشابهة) أى الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليهـا فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهى إما معقولة (كالأسد للشجاع) أى كما فى إطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف إطلاقه على الأبخر أو محسوسة (و) هى فى إطلاقه على (المنقوش) على الجدار باعتبار الصورة والشكل فالاشتراك فى الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لاقسم على حدة كما ذهب اليه المحقق (ويسمى) أى مثل لفظ الأسـد المستعمل فى الشجاع لعلاقه المشابهة (الاستعارة) وقد تقال لاستعمال لفظ المشبه به فى المشبه وعند السكاكى لاستعمال لفظ كل منهما فى الآخر حيث قال فى المفتاح الاستعارة هى أن يذكر أحد طرفى التشبيه ويريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء بإثباتك للمشبه مايخص المشبه به كما تقول فى الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود وتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفى كلام الفنرى اشعار بأنه أراد بأحد طرفى التشبيه المشبه به وبالطرف الآخر المشبه وهو وهم لأن الاستعارة بالكناية عند السكاكى استعارة حقيقة مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كما فى قول الهذلى « وإذا المنيـة أنشبت أظفارها » فانه أريد على مذهبه بالمنية ماشبهت به وهو السبع ادعاء (و) وكذا (المضادة مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها) فانها من المتعدى سيئة ومن المجازى حسنة اعلم أن إطلاق لفظ أحد الضدين على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما فى استعارة عدم الشىء لوجوده لجامع عدم النفع أو المضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه بواسطة تمليح أو تهكم كما يقال للبخيل هو حاتم وللجبان هو أسد أو نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين فى التصور

والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالأسود الزنجي والأول أقوى للاستلزام و الاستعداد كالمسكر على الخمر في الدن وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد و المجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء

أو التوهم إذا تقرر هـذا فأقول ما ذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا المشابهة وإن كان من الأخير فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً والأظهر أنه من قبيل المشاكلة. وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا أي. خيطوا حيث مر قبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق الكل على البعض (كالقرآن لبعضه) وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركا بين الكل والبعض كالسورة والآية وإلا فلا مجاز (و) نحو (الجزئية) كاطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجـزء الزنجي لا الكله لأن بعضه ليس بأسود كأسنانه وباطنه فاطلاقه على كله تسمية الكل باسم الجزء أقول هذا إنما يصح لو شرط في إطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع أجزائه والظاهر أنه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والمتكلم (والأول) أي إطلاق الكل على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و) نحو (الاستعداد) المجوز لتجوز اسم ما بالفعل لما له قوة واستعداد للخروج إلى الفعـل (كالمسكر) الموضوع لما هو مسكر بالفعل (على الخمر في الدن) التي لها قوة الإسكار واستعداده. (و) نحو (المجاورة) المجوزة لاطلاق اسم أحد المتجاورين على الآخر (كالراوية) التي هي إسم للبعير (للقربة) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ولا خفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسيمات لها (و) نحـو (الزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء) فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد نفي المثل لا نفي مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لمثله إذ التماثل من الجانبين فيكون الكلام صريحاً في نفي مثل المثل مستلزماً لإثبات مثل المثل مع إشعاره باثبات المثل لله تعالى ظاهراً لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحد ان لزيد ابناً وإن احتمل أن يكون نفي المثل له بناء على عدمه كذا قالوا وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل ينفي المثل وبهذا اندفع ما قيل إنه يلزم نفي ذاته لأنه مثـل مثله لأن ذلك على تقدير وجود المثـل والتحقيق إن نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل كان هو مثلا لمثله فلم يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل ولا نسـلم الاشعار بإثبات المثـل كيف ونقيضه وهو نفي المثل قطعي لئـلا يلزم التناقض وأيضا يحتمل

واسأل القرية والتعلق كالخلق للمخلوق) أقول يشترط فى استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وإلا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفى وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها ، فيه مذهبان حكاهما الآمدى

أن يكون لفظ مثل ها هنا مثله فى قولهم مثلك لا يبخل يعنى من كان شبه المثل وعلى صفته فهو منفى فضلا عن المثل حقيقة فالكلام لنفى الشبيه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق والظاهر أنه لا حاجة فى إثبات الزيادة إلى الاستدلال المذكور بل يكفى أن يقال ان بحذف الكاف لا يختل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بأنا لا نسلم عدم الإختلال إذ المقصود نفى المثل بطريق أبلغ وهى الكناية وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وإن سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل فى معنى غير المعنى الذى وضع له لأنه على تقدير الزيادة غير مستعمل فى معنى أصلا ولا يكفى فى المجاز عدم استعماله فيما وضع له على ما لا يخفى وحينئذ لا معنى لجعل الزيادة علاقة أيضا نعم أطلق أهل المعانى المجاز على الكلمة لنقلها عن غير إعرابها الأصلى إلى غيره بسبب زيادة لفظ كما فى المثال المذكور أو حذف لفظ كما سيجىء بالاشتراك أو المجاز مع اتفاقهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده (واسأل القرية) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح قال صاحب المنتهى رداً لكونه من مجاز النقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة جمعت لبناً فى ضرعها قال المحقق هو غلط فى المعنى والاشتقاق ، يعنى إن أريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لأنه غير الناس والمسئول إنما هو الناس وإن أريد به الناس المجتمعون فغلط فى المعنى إذ القرية ليست إسماً لهم ثم القرية من المنقوص وقرأت من المهموز فجعلها منه غلط فى الاشتقاق وقيل المعنى اسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها كما قيل فى قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض بخلق الارادة الحقيقية فى الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد وأنه وإن كان ممكنا فإنما يقع عند التحدى وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد يكون نحو ما ذكر مجازاً أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء وإن أريد تقدير الأهل مضافا لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذى بينا فلا يناسب إيراده فى المجاز الذى نحن فيه ولا يكون بجعل النقصان علاقة المجاز وهذا هو التحقيق وليس فى الشروح فى هذا المقام ما يشفى غليل الصدور (و) نحو (التعلق) المجوز لإطلاق إسم المتعلق على المتعلق (كالخلق) الذى هو التأثير (للمخلوق) الذى هو الأثر لتعلق الأول بالثانى

من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحها عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحها عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم أن يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها قال القرافى والخلاف إنما هو فى الأنواع لا فى جزئيات النوع الواحد كالقائل بالاشتراك يقول لابد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلا وبالسبب إلى المسبب وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال فى المحصول والذى يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها فلنقتصر على ماذكره المصنف فان الزائد عليه إما مداخل أو مذكور فى غير هذا الموضع . أحدها علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم إن السبب على أربعة أقسام قابلى ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغائى وكل موجود لابد له من هذه الأربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سبباً لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الأذهان ومعلولة العلل الثلاث فى الأعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشىء باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لأن الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشىء كما تقدم فى الخشب مع السرير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى ومثال تسمية الشىء باسم سببه الصورى إطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشىء وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الأشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صورى فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام فى المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشىء باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الإمام بقولهم نزل السماء وأشار إلى قول الشاعر :

... ...

إذا نزل السماء بأرض قوم　　رعينا وإن كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سمـــاء والظاهر أنه مراد المصنف أيضاً وكأنه فهم أنه المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها فى المطر فصرح به ومثال تسمية الشىء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أرانى أعصر خمراً أى عنباً فأطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائية عندهم النوع الثانى علاقة المسببية وهو إطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى إطلاق اسم المسبب على السبب فالأول أولى لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لايدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الأولى قد عرفت انقسامها إلى علل أربع فاذا تعارضت فأولاها العلة الغائية لاجتماع علاقتى السببية والمسببية فيها لأنها علة فى الذهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعى إلى عصير العنب ومعلولة فى الخارج لأنها لا توجد إلى آخرا كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشىء باسم مايشابهه أما فى الصفة وهو مااقتصر عليه الامام وأتباعه كإطلاق الأسد على الشجاع أوفى الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه فى المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافى . الرابع المضادة وهى تسمية الشىء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله فى المحصول لأن المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجانى فالأولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس الكلية وهو إطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه ومثله الإمام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيــه نظر فان العموم من باب الكلية لامن باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لامن باب الجزء كما تقدم إيضاحه فى تقسيم الدلالة لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً فان فيه نزاعا تقدم فى الكلام على الحقيقة الشرعية فالأولى التمثيل بقوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم . السادس الجزئية وهو إطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الأسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضاً فالمفهوم من الأسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا فحمل المشتق على الشىء أعم من كونه ثابتاً لكله أو بعضه

...　...　...

بدليل الأعرج المكسور إحدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة والأول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو فى الدن بالمسكر فان الخمر فى تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم مايؤول اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقاً كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط فى كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم فى الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهرى وأطلق على القربة لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم إثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجيب عما قالوه بوجهين أحدهما أن هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد فى الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك فى الآية ٭ الثانى أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا إذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لأنه يلزم من نفى اللازم نفى الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا لايلزم فان المراد نفى مثل المثل عن الله تعالى لانفيه تعالى أو نقول خص بالعقل ٭ الحادى عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى : «واسأل القرية» أى أهل القرية فان القرية هى الأبنية المجتمعة وهى لاتسئل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجاز فى الأفراد هو اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له والمحذوف لم يستعمل ألبتة بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادى ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً لأن الزائدة لم يستعمل فى شيء ألبتة ويقتضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الافراد . الثانى عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام أحدها إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : « من ماء دافق » أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم الثانى عكسه كقوله تعالى «حجاباً مستوراً » أى ساتراً وقوله تعالى : « إنه كان وعده مأتيا » أى آتيا على بعض الأقوال الثالث إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم

رجل صوم وعدل أى صائم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قائماً واسكت ساكتا أى قياما وسكوتاً الخامس إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى : « بأيكم المفتون » أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى : «هذا خلق الله» أى مخلوق الله وقوله تعالى : «ولا يحيطون بشىء من علمه » أى من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق إسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ماعداها مما ذكر فى هذا الفصل من الأقسام والتفاريع قال (الرابعة المَجَازُ بالذَّات لا يكونُ فى الحَرْف لعدمِ الإفادةِ والفِعلِ والمُشتَقّ لأنَّهما يَتبعانِ الأصولَ

المسئلة (الرابعة المجاز بالذات) أى الاصالة إنما يكون فى اسم الجنس وهو ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشجاع والقتل للضرب الشديد و (لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة) أى لعدم كون الحرف بنفسه مفيداً للمعنى من غير انضمام شىء اليه فاذا انضم اليه ما من شأنه الانضمام اليه كان حقيقة كقولك زيد فى الدار وإلا كان مجازاً بحسب انضمام ماليس من شأنه ذلك كقولك زيد فى نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل فى غير الظرف بتبعية الاستعارة بالكناية فى نفس المجرور بأن أضمر فى النفس تشبيه النعمة بالظرف كالدار مثلا ولم يصرح بغير المشبه وذكر ما يخص المشبه به وهو فى الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة فى علة اختلاف المذهبين فشبه أولا النعمة بالظرف ثم استعمل فيها ما حقه أن يستعمل فيه فيكون المجاز فى الحرف تبعاً للاستعارة فى المجرور وهذا إنما هو رأى الزمخشرى وأما عند السكاكى فهو تبع للتجوز فى متعلق معناه كالظرفية مثلا إذ هى وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معانى الحروف عنده بل متعلقات لمعانيها أى إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام » وتحقيق التبعية فى ذلك أنه شبه أولا ملابسة النعمة بالظرفية مثلا ثم استعمل فى المشبه حرف فى الموضوعة للاستعمال فى الظرفية التى هى المشبه بها فجرت الاستعارة أولا فى الظرفية وتبعتها فى الحرف وصار الحكم فى حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه الظرفية هكذا حقق الفاضل (و) لا يكون المجاز بالاصالة فى (الفعل والمشتق) منه كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة (لأنهما يتبعان الأصول) أى الفعل وما يشتق منه فى التجوز والأولى يتبعان الأصل بالافراد إذ التجوز فى الجميع فرع التجوز فى المصدر وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها ولها أصول

والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة) أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لايدخل فيه المجاز بالذات أمور . أحدها الحرف لأنه لايفيد معناه وحده بل لايفيده إلا بذكر متعلقه فاذا لم يفدوحده فلايدخله المجاز لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى : «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى مالاينبغى ضمه اليه هكذا قاله فى المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسدا يرمى بالنشاب وأيضاً فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضاً لكنه سيأتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها . الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لأصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازاً فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازا لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لاحقيقة . الثالث العلم لأنه إن كان مرتجلا أو منقولا لغير علاقة فلا إشكال فى كونه ليس بمجاز وإن نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لايستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم

هى مصادرها وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز فى المصدر أما فى الفعل فلان التجوز يقتضى العلاقة المقتضية لموصوفية الطرفين وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أى الأمور المتقررة الثابتة كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل المتجدد الغير المتقرر بدخول الزمان فى مفهومه وهذا يصح دليلا على لزوم كون التجوز فى الحرف بالتبع أيضاً . وأما فى المشتقات منه فلان المقصود الأهم فيها المعنى القائم بالذات لانفس الذات والا لذكر اللفظ الدال على نفس الذات فيقدر التجوز فى نطقت الحال بكذا أو الحال ناطقة أولا فى النطق للدلالة لاشتراكهما فى إيضاح المعنى ثم يشتق منه الفعل والصفة وكذا فى قولك هذا مقتل فلان أى مضربه أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر فى القتل أولا (و) لا يكون المجاز بالأصالة فى (العلم) أيضاً (لأنه لم ينقل لعلاقة) فى هذا الكلام نوع خفاء لأنه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى الأصلى إلى المعنى العلمى لعلاقة ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله فى المعنى الأصلى أو نحوه مما يوجد بينه وبين معناه العلمى هذه العلاقة مجازاً بخلاف ما إذا لم يكن النقل لعلاقة وليس

كون مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه فى حد المجاز وأيضاً يرد عليه قولهم هذا حاتم جود أوزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز إلا أن يقال الكلام إنما هو فى استعمال العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لابد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت أن ماعداه يدخل فيه المجاز بالذات قال فى المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفى المستصفى للغزالى أن المجاز قد يدخل فى الاعلام أيضاً قال (الخامسة المُجازُ خِلافُ الأصلِ لاحْتِياجِهِ إلى الوضْعِ الأوَّل والمُناسَبةِ والنَّقْل

معناه أنه لم ينقل من معناه الأول إلى المعنى العلمى لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه إذ الكلام فى كون العلم مجازاً فى معنى آخر لا كون اللفظ مجازاً فى معناه العلمى ففيه بحث لأن عدم النقل لعلاقة لا يقتضى أن لا يوجد ثمة علاقة اما بين معناه ومعنى من المعانى حتى يمتنع التجوز بالاصالة فيه كيف ويقال جاء زيد ويراد كتابه أو رسوله ونحو ذلك اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق. وقد أطلق اسم الفسيقة على الفاسق لذلك قال :

أدعى بأسماء نبزا فى قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسمائى

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أى لا يستعمل فى آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ماذكرنا نعم لا يتجوز فى العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استعارة لاقتضائها إدخال المشبه فى جنس المشبه به والعلم مناف للجنسية للتنافى بين لازميهما أعنى امتناع الاشتراك وثبوت الاشتراك إلا عند تضمنه نوعا من الوصفية بسبب اشتهاره بوصف اما كحاتم المتضمن لوصف الجود للشخص الجواد كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد والفرد المتعارف هو ذات الحاتم والغير المتعارف سائر الأفراد صرح بذلك أهل المعانى إلا أن ذلك غير وماذكره غير وغاية مايحتمل هنا أن يقال المراد أن العلم لا يكون مجازاً فى معناه العلمى لأنه إن كان مرتجلا فظاهر كغطفان وإن كان منقولا كزيد مثلا فهو لم ينقل عن معناه الأصلى إلى العلمى مع اعتبار أن بينهما علاقة حتى يكون مجازاً . المسئلة (الخامسة ـ المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أى المجاز (إلى) أشياء (الوضع الأول) للمعنى الحقيقى (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجاز (والنقل) منه اليه والحقيقة تحتاج إلى أمر وهو الوضع الأول واشتراط الاستعمال مشترك بينهما فلذا لم يذكره كذا قال المراغى قال الفنرى وفيه نظر لأنه حينئذ ينبغى أن لا يذكر الوضع الأول أيضاً ثم قال بل ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز يغنى عن ذكر الاستعمال لكونه مأخوذاً فى تعريفهما أقول

ولإخلاله بالفهم فإن غلب كالطلاق تساويا والأولى الحقيقة عند أبي حنيفة

الوضع الأول أيضاً مأخوذ في التعريفين حيث قيل فيما وضع له وفي غير ماوضع له فذكرهما يغني عن ذكره أيضاً قوله (ولإخلاله) دليل آخر أي هو خلاف الأصل لأنه مخل (بالفهم) قال الفنري وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واردة المعنى المجازي لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد أقول فيه نظر لأن القرينة المانعة عن إرادة ماوضع له من شرائط المجاز حتى أخذه البعض في تعريفه فبوجودها كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له قال الخنجي هو مخل حيث لم يتنبه المخاطب للقرينة أو تعدد مجازاته أي معانيها المجازية قال الفنري فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حيث تعددت الحقائق ولم يتنبه للقرينة أقول حينئذ يكون اللفظ مشتركا ولا نزاع في كونه مخلا خلاف الأصل بل أولى ثم ما مر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا (فإن غلب كالطلاق) الموضوع لغة للإرسال الغالب في رفع قيد النكاح (تساويا) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة عند الشافعية لكون كل منهما راجحاً على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقا وإن لم توجد نية فأين التساوي أجاب الفنري بأن ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فذلك وإن كان رفع القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس ما وضع له اللفظ وإن أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره فإن قلت يراد رفع قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات اليه أشار الجاربردي قلنا إن أريد رفع قيد ما رفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هي بالكلية مع قطع النظر عن الفرد ولا نسلم أن الطلاق يدل عليه وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام فإن قلت إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتماله عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب ارتفاع جزء معين ولو سلم فمعنى ارتفاع الحقيقة أنها لم تبق في ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبق في شيء من الافراد فان قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الافراد لأن انتفاء فرد ما يكون إلا بانتفاء كل منها كما في ما أحد خير منك قلنا لا نسلم ذلك في غير النفي الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن المجيء لا يدل على انتفاء المجيء عن كل من الرجال والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مهجورة ويكون المجاز أغلب استعمالا ومتعارفا والطلاق في الإرسال حقيقة مهجورة بالنظر إلى عرف الشرع فلا يعارض المجاز الذي صار حقيقة شرعية وعرفية (والأولى الحقيقة) المستعملة (عند أبي حنيفة

والمجازُ عندَ أبى يوسُفَ رضىَ الله عنهما) أقول الأصل فى الكلام هو الحقيقة حتى إذا
تعارض المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا إما
الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران * أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شىء إلى
شىء لعلاقة بينهما وذلك يستدعى أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى
فيها أمر واحد وهو الوضع الأول ومايتوقف على شىء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك
الشىء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما . الثانى أن المجاز يخل
بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية
وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقى مع أن المراد هو المجازى
الثانى أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة
لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه
فى المحصول كما سأذكره فى أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معاً للوقوع فى الاشتراك فيلزم التوقف
وهو مخل بالفهم (قوله فان غلب) أى هذا فيما إذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فإن غلب
فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال
القرافى فى شرح التنقيح وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفى المحصول والمنتخب عن
بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح
من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام فى المعالم ومثل له بالطلاق فقال أنه حقيقة
فى اللغة فى إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص فى العرف
بازالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته أنت طالق لاتعتق إلا بالنية ثم قال فإن
قيل فيلزم أن لاينصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال
فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح
فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال
قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين فى هذا المثال بخصوصه
لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم فى اختيار التساوى والتمثيل
بالطلاق ولم يذكرهما فى المحصول ولا فى المنتخب وهنا أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع
وقد حرره الحنفية فى كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافى أيضاً فقالوا

والمجاز) المتعارف (عند أبى يوسف رضى الله عنهما) وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية
ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون مايتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة
إذ الحنطة تغلى وتقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحنث بأكلها وأكل مايتخذ منها عملا بعموم

المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا إشكال فى تقديم الحقيقة وهذا واضح الثانى أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر وجعل ابن التلمسانى فى شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه إجمالى عارض فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر فى المحصول هذه الصورة فى المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوى * الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد فى العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف فى تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لأشربن من هـــذا النهر فهو حقيقة فى الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيراً من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الأصفهانى فى شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الاطلاق كالمنقول الشرعى والعرفى وورود اللفظ من غير الشرع وغير العرف فأما إذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ماوضعه له * الأمر الثانى أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقاً يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فان كان فرداً فلا فانه إذا قال القائل مثلا ليس فى الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لأنا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفى الحمار أيضاً لأنه يلزم من نفى الأعم نفى الأخص فصار الكلام دالا على نفى المجاز الراجح على كل تقـــدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهى منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وإن كان الكلام فى سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال فى الدار دابة فان حملنـــاه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا أكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هـذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن لها رجحاناً فى التكلم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحانا فى الحكم لشموله حكم الحقيقة المسئلة

تتوقف على القرينة واثنان لايتوقفان * الأمر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة فى حل قيد النكاح وهى مقدمة على اللغوية كما سيأتى ولا ذكر للمسئلة فى كتب الآمدى ولا فى كلام ابن الحاجب قال (السادسة — يُعدلُ إلى المَجازِ لِنقلِ لفظِ الحقيقةِ كالخَنفَقيقِ أو لحَقارةِ مَعناهُ كقَضاءِ الحاجةِ أو لبَلاغةِ لفظِ المَجازِ أو لعَظمةٍ فى مَعناهُ كالمَجلسِ أو زيادةِ بيانٍ كالأسدِ * السابعة

(السادسة) فى أسباب العدول عن الحقيقة (يعدل إلى المجاز) عن الحقيقة (لنقل لفظ الحقيقة) على اللسان (كالخنفقيق) هو اسم الداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً (أو لحقارة معناه) أى معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزهاً منه (كقضاء الحاجة) والمفهوم من شرح الجاربردى أن هذا اللفظ المجاز * والحقيقة النغوط وفى شرح الفنرى العكس حيث جعل الغائط مجازاً عن قضاء الحاجة الذى هو عبارة عن المعنى الحقير أقول لكل منها وجه إذ لفظ العام المستعمل فى الخاص كالحيوان فى الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا للفظ قضاء الحاجة فى المعنى الحقير إلا إذا اعتبر الخصوصية فى الاطلاق فحينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول اليه عن اللفظ الموضوع كالسول مثلا لحقارة معناه ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغائط الموضوع للمكان المطمئن (أو لبلاغة لفظ المجاز) فان قوله تعالى: «واشتعل الرأس شيبا» أبلغ من شيب الرأس (أو لعظمة فى معناه) أى المجاز (كالمجلس) فى قولك السلام على المجلس العالى مكان السلام عليك (أو زيادة بيان) لتقوية حال المذكور (كالأسد) فى قولك رأيت أسداً فى الحمام مكان رأيت رجلا شجاعا إذ فى الأول من المبالغة ماليس فى الثانى فالحاصل أن العدول إلى المجاز إما لأمر يرجع إلى اللفظ المجازى أو معناه * والأول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو القسم الأول أو أبلغ وهو القسم الثالث أو أعزب كالروضة للمقبرة أو صالح لما لا يصلح له لفظ الحقيقة كالقافية والسجع وغيرهما من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جعل الصناعة البديعية من البلاغة . والثانى إما لعظمة فى معناه وهو القسم الرابع أو لكونه غير حقير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة وهو القسم الثانى أو لزيادة تقوية للمعنى المسوق وهو القسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن إفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهى الجثة المخصوصة فى غاية الجراءة المسألة (السابعة) فى أن لامعاندة بين الحقيقة والمجاز عدما إلا

اللفظُ قدْ لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما فى الوضع الأوّلِ والأعلام وقدْ يكونُ حقيقةً ومجازاً باصطلاحين كالدّابّة * الثامنة علامةُ الحقيقةِ سَبْقُ الفهمِ والعراءُ عنِ القرينةِ وعلامةُ المجازِ الإطلاقُ علىَ المُستحيلِ مثلُ واسألِ القريةَ والإعمالَ فى المنسىّ الدّابةِ للحمارِ) أقول المسئلة السادسة فى سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (فالأول) أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان كالخنفقيق قال الجوهرى وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهرى فى الكلام على الداهية أن الداهية هو مايصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأى إذا تقرر هذا فلك أن تعدل

بعد الاستعمال ولا وجودا إلا باصطلاح واحد فـ (اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما فى الوضع الأول) قبل استعماله فيما وضع له أو غيره لعدم تناول جنسهما وهو المستعمل إياه (و) كما فى الاعلام فانها ليست بحقيقة ولا مجاز قال الجاربردى وفيه نظر لأن (الأعلام) المرتجلة كغطفان مثلا حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندى أن المراد الاعلام المنقولة فانها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له أولا ولا مجازاً لاشتراط العلاقة فى المجاز ولا علاقة فى الاعلام المنقولة أقول فحينئــــذ يكون النقل وضعاً جديداً فتكون حقائق عند استعمالها فى المعانى العلمية (وقد يكون) اللفظ الواحد (حقيقة ومجازاً) فى معنى واحد لكن لا باصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعا لذلك المعنى وغير موضوع له فى هذا الاصطلاح بل (باصطلاحين كالدابة) قال الفنرى فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى لاختصاصها فى العرف بالفرس والبغل وفى كلام المصنف إشعار بذلك كما سيجىء لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لا فى الحمار من حيث هو اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار أنه ما يدب عليها والأقرب ما قال الجاربردى انها فى الحمار حقيقة عرفية مجاز لغوى * المسئلة (الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم) أى بتبادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة (والعراء) أى عراء اللفظ (عن القرينة) عند استعماله مثلا إذا استعمل فى أحد المعنيين بلا قرينة وفى الآخر بقرينة دل على كونه حقيقة فى الأول (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) أى تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فانه يدل على أنه غــــير موضوع له إنما هو مجاز (مثل واسأل القرية) فان السؤال عن القرية مستحيل (و) أيضاً علامته (الإعمال) أى إعمال اللفظ (فى) المعـــنى (المنسى كالدابة للحمار) هذا يوهم أن اللفظ كان موضوعا للحمار ثم نقل فى العرف إلى غيره

عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع فى الموت. وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا فى الانتقال من الخنفقيق إلى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهرى (وأما الثانى) فهو أن يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسى علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذى هو إسم للمكان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذى هو عام فى كل شىء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط فى اختصاره لكلام المحصول (وأما الثالث) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شىء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ فى المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى (وأما الرابع) فهو أن يكون فى المجاز عظمة أى تعظيم كقولك سلام على المجلس العالى فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريده المتكلم كما قاله فى المحصول كقولك رأيت أسداً يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس فى قولك رأيت إنساناً يشبه الأسد فى الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة فى المنتخب ولا فى كتب الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً وذلك فى شيئين ذكرهما الإمام والآمدى أحدهما وعليه

كالفرس مثلا فصار المعنى الأول منسياً فعند إعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز وهو خلاف مانص عليه الشافعى وأفتى به الفقهاء كما سبق لكنه مختار الفنرى ، أقول ويمكن أن يؤول المنسى بالمغلوب بالنسبة إلى أى اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب فى اللغة إعمال الدابة فيما يدب وإعماله فى الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور وإن كان الاعمال من حيث أنه ما يدب كثيراً ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة ثم غلب فى النوعين بحيث صار الاعمال فى الحمار متروكا فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما طار رافع للأول وذلك كالحلف على أن لا يأكل رأسا فانه كان فى أكل رأس البعير والبقر والغنم ثم خص بالأخيرين ثم بالأخير منها ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة ونوقض بالمشترك المستعمل مجازاً إذ لا يتبادر غير معناه المجازى للتردد بين معانيه وعدم تبادر شىء منها أجيب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لأن أحد المعانى غير معين غير المعين فيكون المشترك

اقتصر ابن الحاجب إذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم لك فى حد الحقيقة والمجاز أن كلا منها هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازاً وأهمل المصنف هـذا القيد ولا بد منه وقيده تبعاً للإمام بالوضع الأول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقى سابق على الوضع المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة فى ذلك المجاز إما باستعمالهم له أو لمثله وإما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن إطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثانى الاعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضع اللغة ولأنها مستعملة فى غير موضوعها الأصلى ولا مجازاً لأنها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الأول فلأن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة وأما الثانى فلأنه إنما يأتى إذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغى أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه فى المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فإنه حقيقة لغوية مجاز عرفى وقد علمت من هـذا ومما قبله أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازا * المسئلة الثامنة فى علامة كون اللفظ حقيقة فى المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه إلى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الامام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسداً يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق إلى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة فى كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثانى تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون

مجازا فى المعين ويلزم كونه متواطئا قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أن المراد واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل فى أحدهما لا بعينه وذلك كاف فى كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا كذا ذكر المحقق قال الفاضل المتبادر على لفظ إسم المفعول أى العلم بأن المراد باشتراك أحد المعنيين بعينه كاف فى كون المعين الذى بادره غيره وهو أحد المعنيين لا على التعيين عند الاطلاق غير المجاز لأن الغير لم يبادره على وجه كونه المراد بل على وجه الخطور فقط فإن قلت فعلى هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين بعينه

عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضاً علامتان إحداهما إطلاق الشيء على مايستحيل منه لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى: « واسأل القرية » الثانية إعمال اللفظ فى المنسى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى له افراد فتترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً ثم تستعمل اللفظ فى ذلك البعض المنسى فيكون مجازاً أى عرفياً كما قاله الإمام مثاله الدابه فانها موضوعة فى اللغة لكل ما دب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها فى الحمار بحيث صار منسياً فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما إطلاقها على غير المنسى فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لأن قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقائل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا كان مجازا فإن الوضع الثانى لا يخرج الأول عما وضع له وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع فى تعارض مايخل بالفهم وهُوَ الاشتراكُ والنَّقْلُ والمجازُ والإضمارُ والتَّخْصِيصُ) وذلكَ علىْ عشرَةِ أوجُهٍ

على التعيين علامة أن المشترك مجاز فى غيرهما كلازم أحدهما مثلا فيبقى نفس جواب النقض قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذى هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد وإن لم يعلم بالتعيين ففى هذا التحقيق إرشاد إلى إصلاح الجواب أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن المراد الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لايلزم كونه لمعين مجازا إنما يلزم لو تبادر القدر المشترك على أنه مراد وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا ويكون قوله وذلك كاف معترضا بين شطرى الشرطية لإصلاح الجواب السابق دفعاً لما ذكره الفاضل من السؤال يعنى العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وإن لم يعلم بالتعيين كاف فى كون المبادر أى السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلا فتتحقق علامة المجاز ويؤيد ذلك أنه وقع فى بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقى شيء وهو أن أحدهما بعينه من غير علم بالتعيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له اللفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لا مفهومه (الفصل السابع فى تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل فى مفهوم اللفظ أو لاحتمال ما هو خارج عنه فان كان الأول فهو احتمال التخصيص وإن كان الثانى فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أولا والأول إن كان مسبوقا

الأوّل النـقـل أولى من الاشتراكِ لإفـرادِه فى الحالـتين كالزّكاةِ الثانى المجازُ خـيرٌ منه لـكثرتهِ

بوضع أولى فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك والثانى إن كان المصير اليه لأمر لفظى فهو احتمال الإضمار وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاربردى ولا خفـاء فى أنه وجه ضبط لا حصر عقلى لورود المنع على الأخير والأولى الاحالة على الاستقراء ويقرب منه التمسك بالدوران حيث قالوا كلما حصـل أحد الخمسة حصل الاخلال وكلما انتفى كل منها انتفى لأن عند انتفاء الاشتراك ينتفى احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول لـكنه يحتمله بالنقل فإذا انتفى احتمال النقل انتفى لـكن بقى احتماله المجاز فاذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمـل إضمار لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه فإذا انتفى هذا انتفى ذا ثم إذا كان اللفظ عاماً يحتمل ورود مخصص وهذا على تقدير مغايرته للتجوز فيجوز أن لا يراد به الكل فإذا انتفى انتفى وحصـل الفهم التام من غير اختلال كذا فى شرح الفنرى (وذلك) أى التعارض بين هذه الخمسة يقع (على عشرة أوجه) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار والتخصـيص على وجه فالمجموع عشرة وقد ذكرها على الترتيب وبين فى كل ترجيح ما هو الراجح * الوجه (الأول النقل أولى من الاشـتراك) عند التعارض بأن كان اللفظ محتملا لها وادعى أحـد الخصمين النقل والآخر الاشـتراك وانتفى دليل خارجى وإنما كان النقل أولى (لإفراده فى الحالتين) أى قبـل النقل وبعده لتعين المنقول عنه عند عدم اشـتهار النقل والمنقول اليه عند اشتهاره بخلاف المشـترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تنافى المعانى أو لم يتناف على مذهب المانع وذلك (كالزكاة) بالنسبة إلى النماء والقدر المخرج من النصاب إذ رجح كونه منقولا عن الأول إلى الثانى على الاشـــتراك (الثانى) من العشرة (المجاز خير منه) أى الاشتراك (لـكثرته) أى لـكون المجاز أكثر استعمالا بالنسبة إلى المشـترك للاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحمـــل على الأكثر أولى ولأن فى المجاز بلاغة لا توجد فى المشترك ومن هـذا قيل المجاز أغلب وأبلغ وفى الأخير نظر إذ المقام قد يقتضى الاجمال فالمشـترك أبلغ منه قال قلت البلاغة لا تكون فى المفرد كما عرف قلنـا المراد بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الـكلام المشتمل عليـه أو أبلغيته والحق أن المراد بأبلغية المجاز اشتماله على قوة لا توجـــد فى الحقيقة وهو أنه كدعوى الشىء ببينة على ما عرف فى البيان وعلى هـذا يدفع النظر المذكور فإن قلت فحينئذ يرجح على الحقيقة

وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الإضمار خير منه

الغير المشتركة أيضاً قلنا لا لدليل أقوى يدفعه وما ذكر فى ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف أو أوفق للطبع أو أعذب أو يتوسل به إلى الصنائع البدعية فمشترك بينه وبين المشترك إذ هو أيضاً قد يكون أخف كالعين من الجاموس وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كالليث من الغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وقد يحصل به التوجيه أى إيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآنى عينك والإيهام أى ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا أغلق بحضور بعض العدول عدل الوقر فى أحد شقيه[1] فتقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت فى الموضع عين البصر لفات ذلك فان قلت المناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازى إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أوفق مثلا من غيره فى الجملة كما أن المبين فى المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره وإن لم يكن مشتركا كذا ذكر الفاضل (وإعمال اللفظ) أى المجاز خير لما ذكر أو لأن فيه إعمال اللفظ (مع القرينة) فى المعنى المجازى (ودونها) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فإنه بدون القرينة يوجب التوقف وإهمال اللفظ والأصل الاعمال ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة فيكون أولى وقد يناقش فيه بأنه قد تتعدد المعانى المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا فى معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة ويجاب بأن المراد ان لا بد للمشترك بالنسبة إلى كل معنى قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقى إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه وأدل هو منه نعم لو قيل إن المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعى فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة لكان وجهاً (كالنكاح) فانه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل كونه حقيقة فى العقد مجازاً فى المباشر بإطلاق السبب على المسبب فإذا قيل موطوءة الأب بالزنا لا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » والنكاح حقيقة فى الوطء قال صلى الله عليه وسلم : ناكح البهيمة ملعون . قلنا هو فى الشرع حقيقة فى العقد قال تعالى : « وأنكحوا الأيامى » وقال : « حتى تنكح زوجاً غيره » وقال عليه السلام . النكاح سنتى . فلا يكون حقيقة فى الوطء شرعا وإلا لزم الاشتراك فإن قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا * الوجه (الثالث الإضمار) أى التقدير (خير منه) أى

---

[1] الوقر بكسر الواو وفتحها وسكون القاف ثقل فى الأذن أو ذهاب فى السمع قاموس.

لأنَّ احتياجه إلى القرينة في صورة واحتياجَ الاشتراك إليها في صورتين مثلُ واسألِ القريةَ الرابع التخصيصُ خيرٌ منه لأنّه خيرٌ من المجاز كما سيأتي مثلَ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فإنه مشتركٌ أو مختصٌ بالعقد وخُصَّ عنه الفاسدُ

الاشتراك (لأن احتياجه) أي الاضمار (إلى القرينة في صورة) واحدة وهي صورة ارادة المعنى الاضماري (واحتياج الاشتراك اليها) إلى القرينة (في) كل من (صورتين) وهما صورتا إرادة هذا المعنى وذاك (مثل واسأل القرية) وكما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة إن في مشتركة بين الظرفية والسببية والظرفية ممتنعة فتحمل على السببية فالمعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا تسقط بهلاك النصاب بعد الحول وفي كون في للسببية بحث سيجيء فنقول في الظرفية لكن المقدار مقدار والتقدير في خمس من الابل مقدار شاة فيكون الواجب جزءاً من النصاب فيسقط بهلاكه بعد الحصول كذا ذكر الجاربردي أقول حاصله منع امتناع كون في للظرفية تهيئاً وتجويز إرادتها بالتزام الاضمار وهو لاينافي الاشتراك فلا تعارض فلابد من زيادة إصلاح وهو أن يقال إن المخالف ادعى أن في أطلق هنا لارادة السببية لامتناع إرادة الظرفية فهذا الاطلاق سواء كان حقيقة أو مجازاً أثبت للمدعى قلنا لا تمتنع الظرفية بالتزام الاضمار فان قال الاضمار خلاف الأصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شق الاطلاق كما ذكرنا وبينا والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلايثبت مدعاك ويمكن أن يحمل قوله فنقول في الظرفية على منع الاشتراك أي لا نسلم ان في مشتركة لجواز أن تكون للظرفية فقط ويكون بني الأول تهيئاً بتقدير المقدار والأظهر ما ذكر الفنري وهو أنه إذا فرض تعارض احتمالي أن القرية في واسأل القرية مشترك بين الموضع والأهل وانها للموضع والأهل مضمر فالراجح الثاني * الوجه (الرابع التخصيص خير منه) أي الاشتراك (لأنه) أي التخصيص (خير من المجاز كما سيأتي) والمجاز خير من الاشتراك كما مر فالتخصيص خير من الاشتراك (مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فإنه) إما (مشترك) بين العقد والمباشرة (أو مختص بالعقد) وفي الوطء مجاز حتى تحرم منكوحة الأب بالعقد من غير وطء فحمل على هذا ثم لم يجر على عمومه (وخص عنه) العقد (الفاسد) يعني شمول النكاح إياه بناء على أن المطلق منصرف إلى الكامل الثابت من كل وجه دون الناقص المعدوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو خلاف الأصل قلنا على ما ذهبتم اليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرنا * هذه

الخامس — المجازُ خيرٌ من النقل لعدمِ استلزامهِ نسخَ الأوّل كالصّلاةِ السادس — الإضمارُ خيرٌ منه لأنّه مثلُ المجاز كقوله تعالىٰ وَحرّمَ الرّبا فإنّ الأخذ مُضمرٌ ، والربا نُقلَ إلىٰ العقد السابع — التخصيصُ أولىٰ لما تقدّم

هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والأربعة . الوجه (الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه) أى المجاز (نسخ) الوضع (الأول) أى هجران الاستعمال فيما وضع له أولاً والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع وذلك متعسر والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ماوضع له وذا متيسر فالمجاز أولى كذا ذكر الفنرى والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان فى المجاز الاعمال فى المعنيين وفى النقل والاهمال فى أحدهما والاعمال أولى (كالصلاة) فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها فى المعنى الشرعى إما بطريق المجاز إطلاقا لاسم الجزء على الكل أو النقل بأن يكون وضعاً مبتدأ كما هو مذهب غير القاضى ورجح الأول لما ذكرنا الوجه (السادس الإضمار خير منه) أى النقل (لأنه) أى الاضمار (مثل المجاز) كما ستعرفه والمجاز خير من النقـــل كما عرفت فالاضمار خير من النقل لأن المساوى للراجح على الشيء راجح عليـــه (كقوله تعالى وحرم الربا فإن) الربا لغـــة الزيادة ولا يصح إرادتها إلا باضمار الأخذ لأن التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل أن (الأخذ مضمر) واللفظ مستعمل فيما وضع له أى الزيادة فالمعنى وحرم أخـــذ الربا أو (والربا نقـــل) عن حقيقته اللغوية (إلى العقد) المشتمل على الزيادة فى النقدين والمطعومين أو المكيلين على اختلاف المذهبين فالمعنى وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول لما ذكرنا وقد يفرع صحة بيع درهم بدرهمين[1] وإفادته للملك بالقبض على الأول لأنه يقتضى حرمة الأخذ لا البيع وعدم صحته على الثانى للتصريح بحرمة نفس البيع كذا فى شرح الجاربردى أقول صحة هذا البيع الربوى عنـــد القائلين بهـــا وبكونه مفيداً للملك بالقبض لايتوقف على إضمار الأخذ بل يتأتى وإن سلم النقل إذ هى عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وإن تعلق صريح النهى بها كما قالوا فى صوم يوم النحر وغيره وتحقيق ذلك فى كتبهم الوجه (السابع التخصيص أولى) أى النقل (لما تقدم) من أن التخصيص خير من المجاز محيلا بيانه على ما سيأتى

(1) المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فان البيع فاسد وإن لم يكن باطلا عند الحنفية كما يرشد إليه قوله بعد وإفادته للملك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه يحمل ماسيأتى فى الكلام الجاربردى .

مثلُ وأحلَّ اللهُ البيعَ فإنّهُ المُبادلةُ مُطلقاً وخُصَّ عنهُ الفاسدُ أوْ نقلَ إلى المُستجمِعِ لشرائطِ الصحّةِ الثامن — الإضمارُ مثلُ المُجازِ لاستوائهما فى القرينةِ مثلُ : « هٰذا ابنى » .

والمجاز خير من النقل كما بينا فالتخصيص خير من النقل (مثل) قوله تعالى : (وأحل الله البيع فإنه) أى البيع (المبادلة) أى مبادلة مال بمال (مطلقاً) وهو معناه الحقيق لغة والحمل على ذلك يقتضى التخصيص إذ جميع البياعات ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوى (وخص) البيع (الفاسد عنه) أى عن عموم البيع حتى يكون العقد الصحيح حالا دون الفاسد (أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) فيكون منقولا شرعياً مع عدم لزوم التخصص ورجح الأول لما ذكرنا ثمة فى المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة . الوجه (الثامن الإضمار مثل المجاز) لا ترجيح لأحدهما على الآخر (لاستوائها فى) اقتضاء (القرينة) المانعة عن فهم الظاهر وفى توقع وقوع الخفاء فى كل منها فى تعيين المضمر والمجاز (مثل) قولك (هذا ابنى) لمن ليس بابنك ولا عبدك فانه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزز محبوب لى ويحتمل الاضمار لقصد هذا المعنى بعينه والتقدير هذا كابنى فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد القرينة كذا قال الفنرى وصور الجاربردى ذلك فيما إذا قال المولى لعبده هذا ابنى فانه يحتمل إرادة الحرية فيعتق أو إضمار الكاف فلا يعتق فهما متساويان أقول فيلزم أن لا يعتق أصلا مع أنه ليس كذلك لأن عند البعض أنه يعتق سواء كان يولد لمثله أم لا على أنه لم يشترط فى المجاز إمكان الأصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة وعند البعض يعتق فى الأول دون الثانى وهذا مبنى على أنه لا بد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الخلف لمانع عنه كشهرة النسب من الغير فى المثال المذكور بعد الاتفاق على تعين المجاز مراداً فى صورة الامكان دون الاضمار والتحقيق فى هذا المقام ما ذكره الفاضل من أن علماء البيان اختلفوا فى مثل هذا أسد أن هذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستعارة فذهب البعض إلى الأول لأن الاستعارة حيث يستعمل لفظ المشبه به فى المشبه مع طى ذكر المشبه بالكلية فالمثال المذكور ليس منها لكونه مذكوراً أو لا نحو أسد فى الاخبار عن زيد لكون المشبه مقدرة فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثانى بجعل حمل المستحيل قرينة الاستعارة ومنع كون المشبه مذكوراً بل المشبه فى المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المعبر عنه بالأسد فلو صرحنا بالتشبيه لقلنا زيد رجل شجاع كالأسد ومما يؤكده أن العلاقة المصححة إنما هى بين الأسد والرجل الشجاع لا بينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء فى أن هذا أولى لأن

التاسعُ التخصيصُ خيرٌ من المجاز لأنَّ الباقي مُتعيِّنٌ والمجازُ ربَّما لا يتعيَّن مثلُ ولا تأكلُوا ممَّا لم يُذكرِ اسمُ اللهِ عليهِ فإنَّ المُرادَ التَّلفُّظ وخُصَّ النِّسيانُ أو الذَّبحُ

في الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس في التشبيه ولأنه كثيراً ما يتعلق بلفظ المشبه به الجار والمجرور * نحو :

أسد على وفي الحروب نعامة

أي يجترىء على صائل وكقوله * والطير أعزبة عليه * أي باكية ولأنه كثيراً ما يكون بحيث لا يحسن دخول أداة التشبيه ثمة كما إذا كان نكرة موصوفة بما لا يلائم المشبه به نحو قوله بدر سكن الأرض وشمس لا تغيب إذ لا يحسن أن يقال فلان كبدر سكن الأرض إلا بتغيير صورة الكلام بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض وإذا تقرر هذا فعلماء الأصول اختاروا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا ابنى استعارة فإيراد المثال المذكور وإن كان مما لا يناقش فيه ليس كما ينبغي إذ البحث في تساوي الاضمار والمجاز وفيما ذكر قد ترجح أحدهما اللهم إلا أن يقال أنهما سيان بالنظر إلى أنفسهما والترجيح بزائد الوجه (التاسع التخصيص خير من المجاز) أي من المجاز (لأن الباقي) من مفهوم اللفظ بعد التخصيص (متعين) العام لأنه انعقد دليلا على كل الأفراد أولا بناء على اشتراط الاستغراق فيه فإذا خرج البعض بدليله بقي موجباً في الثاني بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد (والمجاز) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة (ربما لا يتعين) لجواز أن يكون للفظ مجازات متساوية فالمتيقن للفهم دائماً أولى (مثل) قوله تعالى: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فإن المراد) إما (التلفظ) أي بأن يترك التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه (وخص النسيان) أي ما نسي ذكر الله عليه إذ هو مأكول اتفاقاً فلا بد من التخصيص (أو) المراد (الذبح) أي ما هو غير مذبوح شرعا بطريق المجاز إطلاقا لاسم مقدمة الشيء عليه أو لاسم المسبب أي ذكر الله على السبب وهو الذبح ورجح الأول لما ذكرنا وهذا خلاف ما ينقل عن الشافعي رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمداً تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام كلو فإن تسمية الله في قلب كل امرىء مسلم أقول كلام المصنف مشعر بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره أن العام المخصص مجاز كما سيجيء وأيضاً كون الباقي متعيناً بعد التخصيص دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً مجهولا اللهم إلا أن يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله وموجب العام الحكم في الجميع فتعين المراد على هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجهالة في العام لو كان المخصص مجهولا وسيجيء وتحقيقه

العاشرة التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ولكم في القصاص حياة تنبيه الاشتراك خير من النسخ لأنه لا يبطل والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين) أقول الخلل الحاصل فى فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلايبقى عند ذلك خلل فى الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط

تم فى المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه (العاشر) فى المعارضة بين الاضمار والتخصيص (التخصيص خير من الإضمار لما مر) من تساوى الاضمار والمجاز ومن أن التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيراً من الاضمار (مثل) قوله تعالى : (ولكم فى القصاص حياة) فإنه يحتمل الإضمار بمعنى فى شرعية القصاص حياة لاقتضائها بقاء نفسين . بارتداع القاتل عن القتل تحرزاً عن القصاص ويحتمل التخصيص فالمعنى ولكم فى القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره وخص عنه المقتص منه المقتول إذ لا حياة فى القصاص قال الفنرى المعنيان مقاربان لأنه على تقدير الاضمار أيضاً خص منه المقتص منه أقول بينهما تفاوت ظاهر ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضمار بل المعنى حينئذ ولجميعكم فى شرعيته حياة من حيث التحرز عما يوجبه وبهذا يشمله لأن له حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لو تحرز لعاش وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف إذا ما لم يضمر فانه صريح فى أن الحياة إنما هى لغير المختص منه لا له (تنبيه) لما فهم مما سبق رجحان التخصيص على الكل نبه أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ وهو غير راجح بل مرجوح بالنسبة إلى الكل وذلك قوله (الاشتراك خير من النسخ لأنه) أى الاشتراك (لا يبطل) الخطاب بل يورث التوقف إلى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما سيجىء التوقف خير من الابطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك بقوله (والاشتراك بين علمين) كما إذا سمى شخصان بزيد (خير منه) أى من الاشتراك (بين علم ومعنى) كما إذا سمى شخص بفضل (وهو) أى الاشتراك بين علم ومعنى (خير منه) أى من الاشتراك (بين معنيين) كالقرء لكونه خلاف الأصل لايرائه اللبس فحيث كان أقل كان أقرب إلى الأصل وهو فى الاعلام أقل منه فى أسماء المعانى لأن

عشرة وهى هـــذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصريف والمعارض العقلى فبطل كون الخلل منحصراً فى الخمسة التى ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس بإضمار ولا تخصيص ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضاً ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف فى بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الاطلاق الحقيقى أم لا كما سيأتى . واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة فى الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالإشـــتراك يعارض الأربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه ســـبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام وأتباعه لمثلهـــا وقد تعرض المصنف لذلك وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف ألبتة فاعلم أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده راجح على ماقبله إلا الاضمار والمجاز فهما سيان فإذا استحضرت هـذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعاً وهى دقيقة غفلوا عنها . الأول النقل أولى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد فى الحالين أى قبل النقل وبعده أما قبل النقل فإن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعى أو العرفى و إذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمـــل به بخلاف المشترك فإن مدلوله متعدد فى الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وأن يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه . الثانى المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن فى محل الشك الثانى أن فيه إعمالا للفظ دائماً لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملنـــاه فيه وإلا أعملناه فى الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد فى إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه . الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا فى صورة واحدة وهى حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد وأما إذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنه مفتقر إلى القرينة فى جميع صوره مثاله قوله تعالى : «واسأل القرية» فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الأهل والأبنية وأن يكون

حقيقة فى الأبنية فقط ولكن أضمر الأهل والإضمار أولى لما قلناه . الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى: « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى: يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة فى العقد كما فى قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم » فينبغى حمله هنا عليه فراراً من ذلك فيقول الحنفى: وأنت أيضاً يلزمك التخصيص لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى لما قلناه . الخامس: المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون إن استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه . السادس: الإضمار أولى من النقل لأن الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى : « وحرم الربا » فالآية لا بد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الزيادة فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا . السابع : التخصيص أولى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فإن الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو مبادلة الشىء بالشىء مطلقاً ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع ابن الآدميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوى إلى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقياً على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى : التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها . الثامن : الإضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما إلا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج إلى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمر يحتمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا هذا ما جزم به الإمام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسألة العاشرة أنهما سيان مثاله إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابنى أى فى الحنو أو فى غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ . التاسع : التخصيص

خير من المجاز لأن الباقى بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقى من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقى فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لاتحل ذبيحته بقوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » أى لا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يسلم أن الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً عن الذبح غالباً تقارنه التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الأوثان ، وما أحل لغير الله للازمته ترك التسمية . العاشر التخصيص خير من الإضمار لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز وان المجاز والإضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى : «ولكم فى القصاص حياة» فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لأنهم إذا اقتضوا فقد سلموا وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذى صار عدواً لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لأن الجانى إذا اقتص منه فقد انمحى إثمه فيبقى حياً حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل أن يكون فيه إضمار وتقديره ولكم فى مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شىء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقية ولكن لغير الجانى للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجانى بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم وعلى هذا فلا إضمار فيه لكن فيه تخصيص . واعلم أن الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا إلا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملا التسعة الباقية (قوله : تنبيه الخ) اعلم أن التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الأعيان أما التخصيص فى الأزمان وهو النسخ فإن الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقى خير منه بطريق الأولى وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال بل يقتضى التوقف إلى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد إنما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الأسودين لحمله على شخصين كل منهما اسمه الأسود أولى من حمله على شخص اسمه الأسود وآخر لونه أسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى

الإعلام إنما تحمل على افراد أقل من افراد المعانى لكونها غير محصورة ولا خفاء

ومثاله الأسودان أيضاً لحمله على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة فى افراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال (الفصل الثامن فى تفسير حروف يُحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المطلق بإجماع النُّحاة ولأنها تُستعمل حيثُ يَمتنعُ الترتيبُ مثلُ تقاتلَ زيدٌ وعمرٌو وجاءَ زيدٌ وعمرٌو قبله ولأنها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيبَ

فى أن اللبس فى المعدودة أقل مما فى غير المحصورة (الفصل الثامن فى تفسير حروف يحتاج إليها) أى إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الاحكام (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى — الواو للجمع المطلق) وذلك (بإجماع النحاة) البصرية والكوفية كما نقل أبو على الفارسى ونص سيبويه على كونها للجمع فى سبعة عشر موضعاً فى كتابه ومعناها أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الثبوت كما فى الجمل التى لا محل فيها من الاعراب إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو وتحتمل الإضراب عن الأول فلا يفيد ثبوتها أو فى الحكم كما فى المفردات وما فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها وعبر المحقق عن ذلك بالجمع فى حكم أو ذات ولا تدل على خصوصية المعية والترتيب لأنهما لا يوجدا فى زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع فى الزمان ومعنى الترتيب كونها فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه وقيل الواو للترتيب وقد نسب هذا إلى الامام الشافعى والصحيح خلافه (ولأنها) أى الواو (تستعمل حيث يمتنع الترتيب) إما لمفهوم الفعل (مثل تقاتل زيد وعمرو) فان التفاعل إنما هو فى صدور الفعلين معاً وإما لقرينة أخرى نحو: (جاء زيد وعمرو قبله) فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام لكنه جائز اتفاقاً ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: «أدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة» إذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ولأنه يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكراراً أجيب على الكل سوى الاجماع بأن غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة الترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً وهو وإن كان خلاف الأصل لكنه يصار اليه عند الدليل وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك قال المحقق ولا خفاء أن هذه معارضة لا تنفى صحة دليلنا الخصم فلا يحسن ذكرها فى معرض تزييفه نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للتعارض وأنه لا يتم كما ستري (ولأنها) أى واو العطف فى المختلفات (كالجمع والتثنية) فى المتفقات على ما قال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات من حيث هى كذلك وتثنيتها استعملوا واو العطف (وهما

قيل أنكرَ عليهِ الصلاة والسلامُ ومَنْ عَصَاهما مُلقناً ومَنْ عصى اللهَ تعالى ورسوله قلنا ذلك لأنّ الإفرادَ بالذّكرِ أشدُّ تعظيماً قيل لو قالَ لغيْرِ الممسوسةِ أنتِ طالقٌ وطالقٌ طلقتْ واحدة بخلافِ ما لوْ قالَ أنت طالقٌ طلقتين قلنا الإنشاآت مُترتبةٌ بترتيب اللفظِ وقوله طلقتين تفسيرٌ لطالقٍ) أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي يشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها

لا يوجبان الترتيب) وفاقا بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستدل على الترتيب أولا بقوله (قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما) فى قول من قام بين يديه عليه السلام وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله بئس خطيب القوم أنت (ملقناً) إياه بقوله قل (ومن عصى الله تعالى ورسوله) ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق (قلنا) لا ترتيب فى الملقن لامتناع انفكاك إحدى المعصيتين عن الأخرى بل (ذلك) أى إنكار الجمع وتلقين الأفراد (لأن الإفراد) أى إفراد اسم الله (بالذكر أشد تعظيما) وهو قد تركه وثانياً (قيل : لو قال) الزوج (لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين) فانه يقع فيه طلقتان وما ذاك إلا بإفادة الأول الترتيب فتبين بالأولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب فى الثانى فيلحقها الطلقتان دفعة فلولا الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لافادة كل منها حينئذ الجمع من غير ترتيب (قلنا) ماذكر من صيغ الإنشاء و (الإنشاآت مترتبة بترتيب اللفظ) أى أن ترتيب تأثيراتها بحسب ترتيبها فى اللفظ إذ لا اعتبار لها فى الشرع إلا بوجودها اللفظى فإذا وجدت الصيغة الأولى أثرت فى وقوع الطلاق فبانت بها وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا الواو بخلاف الثانى فإن طالق فيه ظاهر فى الواحد (وقوله طلقتين تفسير) بالمغير (لطالق) وقد عرف أنه إذا ورد فى آخر الكلام مغير . يتوقف حكم الصدر ويتم بآخره بخلاف قوله وطالق فى الأول إذ هو أمر مغاير لما تقدم لا مغير له على أن الصحيح عن مالك رحمه الله وقوع الإثنين فى الأول فلا استدلال حينئذ فإن قلت قد قال مالك وإلا ظهر أنها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك فى المدخول بها ولا يعنى به أن الواو مثل ثم فى المعنى بل فى حكم وقوع المتعدد حيث لا يصدق إذا قال أردت به التأكيد لئلا يقع إلا واحدة لأن التأكيد يأتى بغير الواو غالباً والظاهر فى الواو التعدد ومثله لا تعتبر منه النية كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى : « واركعوا واسجدوا » إذ فهم منه الترتيب وإلا لجاز الأمران وبقوله : « إن الصفا والمروة من شعائر الله »

لوقوعها فى أدلته وذكر فيه ست مسائل الأولى فى حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاها فى البرهان أحدها أنها للترتيب قال وهو الذى اشتهر عن أصحاب الشافعى والثانى أنها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أى لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الإمام بالواو العاطفة ليحترز عن واو بمعنى مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فإنهما يدلان على المعية وأهمله المصنف وأيضاً فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لأنا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لاوالجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتباً أو غير مرتب كمطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأمور * أحدها إجماع النحاة وقال السيرافى والسهيلى والفارسى أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الأمر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وأبو عمر الزاهد . الثانى أنها تستعمل فيم يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فإن المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معاً ولهذا لايصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والأصل فى الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة فى غير الترتيب وحينئذ فلا تكون حقيقة فى الترتيب أيضاً دفعاً للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فإنه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية . الثانى التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول إنها مستعملة هنا فى غير موضوعها مجازاً جمعاً بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف فى الأسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية فى الأسماء المتماثلة فإنهم لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفى المعية أيضاً (قوله قيل أنكر) أى استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين . الأول ما رواه مسلم أن خطيباً قام بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه أن الإنكار إنما هو لأن افراد إسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه أن الترتيب فى معصية الله ورسوله لايتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فإن قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما فى الضمير كما جمع

لوجوب البداءة بالصفا والجواب أنا لانسلم أنه فهم منه ولعله مستفاد من غيره كالاجماع وفعل الرسول بياناً للمجمل ووجوب البداءة بالصفا بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به

الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضاً فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل فى اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان . الثانى أنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق طلقتين وجوابه أن قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون إنشاء آخر والانشاآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قوله وطالق إنشاء لايقاع طلقة أخرى فى وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانت الأولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطالق وليس بإنشاء قال (الثانية الفاءُ للتَّعقيبِ إجماعاً ولهذا رُبط بها الجزاءُ إذا لمْ يكنْ فعْلاً وقولهُ تعالى : « لا تَفْتروا على اللهِ كذِباً

لا بأن الواو للترتيب ويؤيده ذلك أنه لا ترتيب فى كونها من شعائر الله المسئلة (الثانية الفاء للتعقيب) أى الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فى أمر من غير مهملة وتراخ (إجماعاً) أى لإجماع أهل اللغة عليه (ولهذا) أى ولكون الفاء للتعقيب (ربط بها الجزاء) أى وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء (إذا لم يكن) الجزاء (فعلا) نحو قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجاربردى قوله ولهذا إلى آخره دليلا ثانياً والظاهر أنه تفريع على كونها للتعقيب الثابت بالاجماع وقوله إذا لم يكن فعلا يشير إلى أن وجوب دخول الفاء فى غير العمل مطرد وفى الفعل تفصيل فإن كان ماضياً لفظاً بغير قد أو معنى تمتنع الفاء نحو ان قمت قمت أو لم أقم وإن كان مضارعا مثبتاً من غير سين أو سوف أو منفياً بلا نحو إن تضرب أضرب أو لا أضرب فالوجهان وفى غير ذلك كالمصدر بالسين أو سوف والأمر والنهى والدعاء تجب الفاء لما بين فى النحو فعلى هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء فى غير الفعل وبعض أقسام الفعل كهذه المذكورات ونوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها ، وأجيب بأن المبرد أنكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره . قال الجاربردى هو غير مرضى لأن النقل لا يمكن منعه ولأن روايته لا تنافى تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ أقول حاصل الجواب بان الشذوذ أيضاً بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ما ذكر فإن قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته فى هذه الآية أى قوله : « لا تفتروا » الآية واللازم باطل إذ الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها فى الدنيا والاسحات أى الاستئصال بالعذاب فى الآخرة وللقطع بأنه لم يقع عقيبها أجيب بقوله (وقوله تعالى : « لا تفتروا على الله كذباً ».

فيُستحقكمْ بعذابِ مجازٍ الثالثة — في للظرفيةِ ولوْ تقديراً مثل «ولأصلبنكمْ في جذوعِ النخلِ» ولمْ يثبتْ مجيئُها للسببيةِ الرابعة من لابتداءِ الغايةِ وللتبعيضِ وللتبيينِ وهيَ حقيقةٌ في التبيينِ دفعاً للاشتراكِ) أقول المسئلة الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الأول بغير مهلة

فيستحقكم بعذاب مجاز) وإلا لزم الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب إجماعا ووجهه أن يجعل المتوقع لامحالة على تقدير وان كان متراخياً عن وقوع التقدير كالواقع عقيبه بجامع وجوب الوقوع فى الجملة ونظيره كقوله أغرقوا فادخلوا ناراً إذا لم يحمل على عذاب القبر على ماصرح به الزمخشرى المسئلة (الثالثة فى للظرفية) أى موضوعة لظرفية الزمان أو المكان (ولو) كانت الظرفية (تقديراً مثل) قوله تعالى (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) فان الجزع وإن لم يكن مكانا للمصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه فيه تمكن المظروف فى الظرف وحينئذ لاحاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ومجيئها للظرفية حقيقة كثيرة (ولم يثبت مجيئها للسببية) حقيقة بل ولو كان لكان مجازاً دفعاً للاشتراك وإن جعله بعض الفقهاء فى قوله عليه الصلاة والسلام فى النفس المؤمنة مائة من الإبل لها ثم إضماره وإثباته سواء عند البعض حتى لو نوى فى قوله أنت طالق فى غد آخر النهار لايصدق قضاء كما لو أضمره وفاقا وفرق بعضهم لأن عند الاضمار يقع الفعل على صريح الغد فيستوعبه ظاهرا حيث أمكن كأنه مفعول به فى كقولك نكحت فلانة وذا بالوقوع من أوله فاذا نوى الآخر غير الظاهر إلى ماهو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وعندهما الإثبات يقضى الوقوع فى جزء منه مبهم لكونه صريحاً فى الظرفية ولا يلزم فيها الاستيعاب فيصدق فى مثل هذه النية لأن له ولاية تعيين المبهم وإذا لم ينو تعين الجزء الأول لعدم المزاحم وعلى هذا قوله إن صمت الدهر يقع على الأبد وبإثبات فى على ساعة حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد الشروع حنث ولهذا قيل فى قوله تعالى « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد » أنه يستفاد منها إن نصرته تعالى إياهم فى الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لأنها دار جزاء وفى الدنيا فى بعض الأوقات لأنها دار ابتلاء المسئلة (الرابعة من لابتداء الغاية) فى المكان نحو سرت من مكة ويعرف بصحة إقامة الابتداء مقامها (وللتبيين) نحو قوله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » ويعرفه بصحة وضع الموصول نحو الرجس الذى هو الوثن (وللتبعيض نحو أخذت من الدراهم ويعرف بصحة وضع البعض مكانها (وهى) أى من (حقيقة فى التبيين) لشموله جميع مواردها لبيانك فى الأول مبدأ السير وفى الثانى الرجس بأنه من أى شىء وفى الثالث المأخوذ فتجعل حقيقة فى القدر المشترك لا فى كل منهـا (دفعاً للاشتراك) وهذا خلاف ما نص عليه

لكن فى كل شكل شىء بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفادت التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه بالإجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى أن مابعدها يجوز أن يكون سابقاً وذهب الجرمى إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة وإن كانت تهامة فى هذا سابقة (قوله ولهذا) أى ولأجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا إذا لم يكن فعلا نحو إن قام زيد فعمرو قائم فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وإنما قيده بغير الفعل لأن الفعل ان كان ماضياً فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وإن كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو إن قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن الثانى جزاء عن الأول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولأجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الإمام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى «لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم» فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال إنما هو فى الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وأن يكون نقضاً لما قررناه وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء مجازاً ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة فى تدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها إما تحقيقاً نحو جلست فى المسجد أو تقديراً كقوله تعالى «ولأصلبنكم فى جذوع النخل» فانه لما كان المصلوب متمكناً على الجذع كتمكن الشىء فى المكان عبر عنه بفى وهذا مذهب سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتيبى وابن مالك إلى أنها تأتى بمعنى على فيكون التقدير: ولأصلبنكم على جذوع النخل. وظاهر كلام المصنف تبعاً للامام أن فى حقيقة فى الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والأصوليين أن استعمالها فى الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال إنها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضتم أى بسبب وقوله

النحاة من أنها حقيقة فى ابتداء الغاية وما سواه راجع إليه حيث قالوا وكونها للتبعيض فى عشرون من الدراهم وللتبيين فى خاتم من فضة وللبدل فى قوله تعالى «أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة» أى بدلها وللتجريد فى لقيت من زيد أسدا وللاستغراق فى جاءنى من رجل

تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام إن امرأة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الإبل ولم يثبته المصنف قال الإمام لأن المرجع فيه إلى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازاً * المسألة الرابعة لفظة من تكون لابتداء الغاية أي في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت إلى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبو حيان لكثرة وروده نظما ونثراً كقوله تعالى « من أول يوم » وتكون أيضاً لتبيين الجنس كقوله تعالى « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » وتكون أيضاً للتبعيض كقوله أخذت من الدراهم وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها للتبيين لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعاً للاشتراك والمجاز لكان أولى قال * (الخامسة الباءُ تُعدّي اللازمَ وتجزِّيءِ المُتعدّي لمَا يُعلمُ منَ الفرْقِ بيْن مسحْتُ المِنديلَ ومَسحتُ بالمِنديلِ ونُقِلَ إنكارُهُ عنِ ابنِ جنّيّ ورُدَّ بأنّه شهادَةُ نَفْي

ومزيدة في ماجاءني من أحد يرجع إلى ابتداء الغاية المسألة (الخامسة الباء تعدي اللازم) أي تجعل الفعل اللازم متعديا بدخولها في متعلقه نحو ذهبت بزيد أي أذهبته (وتجزيء) الفعل (المتعدي) أي تجعله متجزئاً متبعضاً (لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل) فان الأول يقتضي الشمول والثاني التبعيض قالت الحنفية هذا إنما يصح لو ثبت مجلها التبعيض وهو ممنوع كيف (و) قد (نقل إنكاره عن ابن جني) حيث قال ان ذلك مما لا يعرفه أهل اللغة أي لم ينقل عنهم (ورد) في محصول الإمام (بأنه شهادة نفي) أي والشهادة على النفي لا تسمع فالظاهر أنه لا يدعي عدم الورود مستدلا بعدم النقل بل يمنع الثبوت مستدلا بذلك كما أن الإمام نفسه قال رداً على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف لأنه لم يقل به أحد وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلا عن الأصمعي أن الباء جاءت للتبعيض في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت * وعن الفارسي كذلك في كقوله :

فلثمت فاها آخذا بقرونها ... شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

أي قبلت شفة المشيقة وقد كنت آخذا ضفائرها وكان لثمي ومصي فاها كشرب النزيف أي الذاهب المنقطع ماء بئره بعض برد ماء الحشرج وهو الحسي بكسر الحاء وهو ما تشفه الأرض

السادسة إنّما للحصرِ لأنّ إنّ للإثباتِ وما للنّفي فيجبُ الجمعُ على ما أمكنَ وقدْ قالَ الأعشى : « وإنّما العزّة للكاثر »

من الرمل فإذا صار إلى صلابة مسكته فينحصر عنه الرمل فيستخرج وهو الاحتساء كذا ذكر الجاربردى[1] المسألة (السادسة) كلمة (إنما للحصر لأن إن للإثبات وما للنفى) فبعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان (فيجب الجمع) بين النفى والإثبات (على ما أمكن) وحينئذ اما أن يحمل على إثبات المذكور ونفى ماعداه أو على العكس والثانى باطل اتفاقا فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر اما أولا فلأنه يلزم أن تكون ناصبة مثلها قبل التركيب وثانياً أن ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أى عليها وثالثاً أن إنما مثل لعلما وليتما وما فيهما كافة لا نافية ورابعاً الاجتماع بين حرفى الاثبات والنفى بلا فاصل وخامساً نصب ما قائما فى قولنا إنما زيد قائما لأن الحرف يعمل وإن زيد وسادساً وجوب نفى قيام زيد فى إنما قام زيد لأن ما يلى ما منفى وقد ينقل وجه آخر عن على ابن عيسى الربيعى وهو أن كلمة إن لتأكيد الإثبات ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكد الحكم على تأكيد وذلك لأن قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يردد المجىء بينهما يفيد إثباته لزيد صريحاً وهو ظاهر وضمناً فى قولك لا عمرو إلا أنه إذا نفى عنه ثبت لزيد لكونه مسلم الثبوت لأحدهما والإثبات الضمنى تأكيد قطعاً وكذا الصريح بالنسبة إلى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل ذكره فى الجملة قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنما متضمناً معنى ما وإلا فلا يلزم اطرادها حتى يفيد كل ما هو تأكيد على تأكيد القصر ثم الأولى فى ذلك التمسك بقول النحاة وإنما لإثبات مايذكر بعدها ونفى ماسواه وبأن الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا (وقد قال الأعشى) مخاطباً العلقمة مفضلا عامرا عليه بأن العزة له لا لذاك (ولست بالأكثر منهم حصى) أى عددا (وإنما العزة للكاثر) أى للذى كثر عدد

---

[1] أقول عبارة القاموس اللثم المص — القرون الضفائر — النزيف الظمآن الذى يبس لسانه من العطش — البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء — الحشرج هو الحسى بكسر الحاء وتخفيف الياء وهو المكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته فى حال أخذه بضفائرها وكان لثمه ومصه لفاها كحال شرب النزيف الظمآن الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون فى الحشرج ليزول بعض ما به من الظمأ فإضافة برد إلى الماء من اضافة الصفة للموضوف فانظر الفرق بين العبارتين .

الفرزدق * وإنّما يُدافعُ عنْ أحسابِهمْ أنا أوْ مثْلِي * وعُورِضَ بقولِهِ تعالَى" إنّما المُؤمنونَ الذينَ إذَا ذُكِرَ اللهُ وجِلتْ قلوبهم قُلنا المُرادُ الكاملونَ) أقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم ننزل كلام المصنف عليه فنقول قال فى المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الأمثلة وإنما تكون للتعدية إذا كانت بمعنى الهمزة فى نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية كقوله تعالى : « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » أى أذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ماهو حقيقة ومنها ماهو مجاز كما هو معروف فى كتب النحو ثم قال وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برءوسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله وتجزىء المتعدى قال فى المعالم لأنها لابد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضاً غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن أى تنبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أى أيديكم وأيضاً فان مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برءوسكم وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة

أتباعه وأشياعه فلو لم تفد إنما الحصر لفات الغرض ومن فى منهم ليست مثلها فى زيد أفضل من عمرو وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعل (و) قال (الفرزدق) أنا الزائد الحامى الذمار أى الطارد الذى يحمى العهد[1] (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى) فانه صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه والكل منتف ههنا سوى الفصل لغرض وذلك بأن يكون المعنى مايدافع إلا أنا بناء على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق إذا قال إنما أدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حينئذ أنه يدافع عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم (وعورض) ما يدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى : إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يعنى لو أفاد إنما الحصر لاقتضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن (قلنا المراد) بالمؤمن فى الآية (الكاملون) فى الإيمان فاللازم أن من يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل وبطلانه ممنوع

---

[1] فالذود الطرد وحمى فلان زماره بالكسر وفى بعهده والزمر فى الأصل الحث لأن ما تجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه .

وهو صحيح وأيضاً لجزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به فى المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لأنا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدى بالمنديل فانه يعم فى الأول ويبعض فى الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضاً مردود فان الفرق بينهما كونها فى الأول ممسوحة وفى الثانى ماسحة لا ماقاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض وقال إنه شىء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفى غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا أيضاً ممنوع فان العالم بفن إذا علم منه الفحص قبل منه النفى فيه ثم إنه قد ذكر ما يناقض ذلك فى المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذى هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده فى كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

أى من برد وأثبته الكوفيون ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم منهم الأصمعى والقتبى والفارسى فى التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم أن الشافعى إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه فى المجمل والمبين * والمسئلة السادسة تقييد الحكم بإنما نحو إنما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الأول فى الثانى على معنى أنه يفيد إثبات الشفعة فى غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الإمام وأتباعه أنها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لأنه استدل بأن ان للإثبات وما للنفى كما سيأتى فافهم ذلك واختار الآمدى أنها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان فى شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . استدل الأولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقلى والنقلى ان كلمة ان لإثبات الشىء وما لنفيه والأصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الإمكان وحينئذ نقول لا جائز أن يجتمع النفى والإثبات على شىء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفى راجعاً إلى المذكور والإثبات للمسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثانى أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر .

. . . .

قال الأعشى : ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

قال الجوهرى معناه أكثر عدداً قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهرى وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

قال الجوهرى يقال ذمر الأسد أى زأر وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضاً على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أى إذا ذمر وغضب حمى ثم قال ويقال الذمار ماوراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لايحصل إلا بحصر العزة فى الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر (قوله وعورض) أى عورض ماذكرناه بقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمناً وليس كذلك وجوابه ان المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الإيمان جمعا بين الأدلة . (فائدة) من أدوات الحصر الاعلى اختلاف فيها يأتى فى بابه ومنها حصر المبتدأ فى الخبر نحو العالم زيد وصديق زيد وفيهـا المذاهب الثلاثة المذكورة ومنهـا تقديم المعمول على ما قاله الزمخشرى وجماعة نحو إياك نعبد قال (الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل الأولى لا يخاطِبُنا اللهُ تعالى بالمُهْمل لأنهُ هَذيانٌ احتجّتِ الحشْويةُ بأوائلِ السُّورِ قلْنا أسماؤُها

الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالألفاظ) أى بألفاظ النصوص على الأحكام (وفيه مسائل) ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين أحدهما عدم الخطاب بالمهمل وثانيهما عدم الخطاب بما فى حكمه مثل أن يراد مالايفهم من اللفظ لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين فهاتان مسئلتان ثم الخطاب إما أن يحتاج فى الدلالة إلى ماينضم إليه فهذه مسألة أولا يحتاج فيكون مستقبلا ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بمدلوله وقد يدل بما يلزم من المدلول كما سيجىء ودلالة بعض مايلزم من المدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها فأورد المتفق عليه فى مسئلة والمختلف فيه بأقسامه فى مسائل أربع المسئلة (الأولى لايخاطبنا) أى لايجوز أن يخاطبنا (الله تعالى بالمهمل) أى مالا دلالة له على المعنى (لأنه هذيان) والهذيان نقص وهو عليه تعالى محال والظاهر ان هذا مصادرة كما قال الجاربردى إذ تقدم ان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لايخاطب بالمهمل لأنه مهمل (احتجت الحشوية) فى جواز الخطاب بالمهمل (بأوائل السور) أى بالحروف المقطعة الواقعة فى أوائلها نحو قوله تعالى كهيعص ونحوه فانها مهملة مع أنه تعالى خاطب بها (قلنا) لانسلم انها مهملة بل هى (أسماؤها) أى أسماء

وبأنّ الوقفَ على قوله تعالى : وَمَا يَعلمُ تأويلهُ إلا اللهُ واجبٌ وإلاّ لاختصّ المَعطوفُ بالحال قُلنـا يَجوزُ حيثُ لا لبْسَ مِثْل : « ووَهبْنا لهُ إسحاق ويعقُوبَ نافلةً » وبقوله تعالى « كأنّه رُؤوس الشّياطين » قلْنا :

السور على ما اختاره كثير من المفسرين (و) احتجوا أيضاً (بأن الوقف على قوله تعالى ومايعلم تأويله) أى المتشابه (إلا الله واجب) حتى يكون قوله والراسخون فى العلم مستأنفاً (وإلا) أى وإن لم نقف عليه لعطفنا قوله والراسخون على الله فيكون يقولون آمناً حالا بمعنى قائلين ذلك وهو باطل لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلا آمناً كالراسخون وهو غير جائز أو حال عن الراسخون فقط ولو كان كذلك (لاختص المعطوف بالحـال) دون المعطوف عليـه وهو باطل أيضاً لمخالفته القاعدة العربية ثم إذا وجب الوقوف على الله كان المتشابه غير معلوم فقد خاطبنا بما لانفهم وهو المهمل ويؤكد ماقالت الحنفية المتشابه مالاطريق لدركه أصلا قال الفنرى وفيه نظر لأن المهمـل مالا دلالة له لعدم الوضع لا مالا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعا مع ذلك أقول المدعى جواز الخطاب بما لانفهم أصلا سواء سمى مهملا أو غيره (قلنا يجوز) تخصيص المعطوف بالحال (حيث لا لبس) أى لا التباس للعلم بكونها حالا عن المعطوف دون المعطوف عليه (مثل) قوله تعـالى : (ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أى ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون إسحاق وحينئذ يمنع كونه خلاف القاعدة مطلقاً هذا ولـكن المنقول عن ابن عباس رضى الله عنه الوقوف على الله ويؤكده قراءة ابن مسعود رضى الله عنه أن تأويله إلا عندالله وما فى مصحف أبى ويقول الراسخون وهو المروى عن طاوس ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنهـا « من رسوخهم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله » وما روى عن عمر ابن عبدالعزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به لايدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفى العلم بالمتشابه عن الراسخين على أنهم لايعلمون حقيقته وهـذا لاينافى ان يفهموا منه أمورا محتملة لايقطع بكونها مراده تعالى فلايلزم الخطاب بالمهمل (و) احتجوا أيضاً (بقوله تعالى) طلعها (كأنه رؤوس الشياطين) فان ذلك مهمل لاموضوع له (قلنا) لا نسلم انه مهمل كيف ولـكل من معنى المفردات وضع له اللفظ غير ان الرأس هنا استعمل فى غير ما وضع له لـكونه موضوعا للرأس الحقيقى وهنا استعمل فى أمر وهمى كأنياب الأغوال وأظفار المنية فهو مجاز لامهمل ولست أعنى بالوهمى المعنى الجزئى المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمـرو ورءوس الشياطين وأنياب الأغوال ليست من المعـانى الجزئية بل هى صور تدرك باحدى الحواس

مثلٌ فى الاستقباح الثانية لا يُغنِى خلافُ الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبةِ إليهِ مُهمَلٌ قالتِ المُرجئةُ

الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهمى ههنا ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها كما إذا سمع ان الشياطين أشخاص كريهة المنظر أخذت فى تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع رءوس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر وهذا معنى قول الفنرى هو موضوع لمتخيل يستقبحون ذلك المتخيل ويضربون المثل به فى الاستقباح وكأنه أراد الوضع المجازى لا الحقيق وقول المصنف (قلنا) هو (مثل فى الاستقباح) إشارة إلى هذا المعنى إلى أن جعله مثلا مشكل والظاهر أن التجوز فى لفظ الرأس كما بينا والمثل هو المجاز المركب الفاشى استعماله فيما شبه بمعناه الأصلى تشبيه التمثيل أى تشبيه احدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى ولاخفاء ان ما نحن فيه ليس مركباً له صورة هى مدلولة حقيقية شبهت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هناك هيئة منتزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا قائل بأن مثل أظفار المنية وجناح بعوضة للمستحقر مثل وكأنه أراد بكونه مثلا فى الاستقباح انه لفظ اشتهر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه أو استعماله فيها * المسئلة (الثانية لا يغنى) أى الله تعالى من كلامه بمعنى يكون (خلاف الظاهر من غير بيان) أى نصب قرينة تدل عليه (لأن اللفظ) الخالى عن البيان (بالنسبة إليه) أى خلاف الظاهر (مهمل) أى غير مفيد لما عنى باللفظ كالمهمل وهو لايليق بكلامه تعالى (قالت المرجئة) ليس المراد بالآيات الموعودة ظواهرها أى ترتيب الوعيد على المعاصى إذ هو لا يعاقب أحداً على معصية فان رحمة الله تعالى أوسع من ذلك كذا ذكر الفنرى وقال الجاربردى هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملاهى والظلم كى لا يختل نظام العلم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم فى الآيات الواردة فى عصاة المؤمنين فقط لاشهار القول منهم بأنه لايضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة وما ذكر فى المغرب من أن معنى كونهم مرجئة عدم القطع بعفو أهل الكبائر وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجأته بالهمز إذا أخرته مشكل إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعون بأن يعذب العصاة ألبتة للعمومات الوعيدية وإن خص منها البعض المعفو عنه وإلا لزم إلغاؤها بالكلية والخلف فى الوعيد مع أنه لايبدل القول لديه وعند المرجئة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيد الإخبار بترتيب العقاب واعترضوا على ما ذكرنا بأنا لا نسلم أنه مهمل وإنما يكون كذلك لو لم يفد

يُفيدُ إحجاماً قلنا حينئذٍ يَرتفعُ الوُثوقُ عن قولِه تعالى) أقول الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لايجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة ٭ المسألة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وعبارة المحصول لايجوز أن يتكلم بشيء ولايعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لايفيد وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على مالا يفهم معناه إلا أن يتعلق به تكليف فإنه لايجوز والصواب فى التعبير ماذكره فى المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار فى العمد وأبو الحسين فى شرحه له واستدلا للخصم بأن فائدته التعبد بتلاوته قال فى المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكم الله تعالى قال الأصفهانى فى شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولايلزم من كون الشيء نقصاً فى حق الله أن يكون نقصاً فى حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الأنبياء (قوله احتجت الحشوية) أى على جوازه بثلاثة أوجه الأول أوردوه فى القرآن فى أوائل كثير من السور نحو آلم وطه وجوابه أن لها معانى ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثانى قوله تعالى: «ومايعلم تأويله إلاالله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به» الآية وجه الدلالة أنه يجب الوقف على قوله إلاالله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن فى القرآن شيئاً لايعلم تأويله إلا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لولم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه حينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أى قائلين ولايجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات وإذا انتفى هذا تعين ماقلناه وهذا الدليل لايطابق دعوى المصنف لأنه يقتضى أن الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لانفهمه ودعواه

شيئاً أصلا وهو ممنوع بل (يفيد إحجاماً) لأنه إذا تكلم بما ظاهره الوعيد مع كونه غير مراد حصل منه تخويف الفسقة فيحجمون عن الفسق (قلنا حينئذ) أى على تقدير فتح هذا الباب (يرتفع الوثوق عن قوله تعالى) إذ لا كلام إلا ويحتمل ارادة ما وراء الظاهر وأيضاً لو كان أمثال هذه الفائدة مانعة اهمال اللفظ لما كان لفظ مما

أولا فى المهمل وأجاب المصنف بأنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى : «ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة» فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى : «كأنه رءوس الشياطين» فإن هذا التشبيه إنما يفيد أن لو علمنا رءوس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب أنه معلوم للعرب فإنه مثل فى الاستقباح متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (فائدة) اختلف فى الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن . المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم إشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون أنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصى وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضاً فالاحجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف إشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الأوامر والنواهى فلا خلاف فيها كما قال الأصفهانى فى شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التى قبلها والمرجئة كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى : «أرجه وأخاه» أى أخره فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها قال (الثالثة الخطاب

إما أنْ يَدُلَّ على الحُكمِ بمَنْطوقهِ فيُحْمَلُ على الشرعىِّ ثمَّ

مهملا لافادته أن المتلفظ به حى ناطق واللازم باطل كذا ذكر القرافى المسئلة (الثالثة الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه) والمنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً لا ما يفهم من سوق الكلام وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الحنفية (فيحمل على) المدلول الحقيقى (الشرعى) إن وجد والشارع إنما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام فى الإبل السائمة زكاة فإنه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم) يحمل على المدلول (العرفى)

العـُرفيُّ ثمَّ اللـُّغويّ ثم المجازِ أوْ بمَفهومه وهُوَ إما أنْ يَلزَمَ عنْ مُفرَدٍ يَتوقّف عَليْهِ عَقلاً أوْ شرْعاً مثـال ارْمِ وأعْتِقْ عبدَكَ عنّى ويسمّى اقتضاءً أوْ مُركّب مُوافق وهُوَ لحْوى الخِطاب

إلا باعتبار الشرع العرف فى كثير من الأحكام العربية كالإيمان وغيرها (ثم) يحمل على المدلول (اللغوى) حقيقة إن لم يكن ثمة صارف إذ هى الأصل (ثم) على المدلول (المجاز) إن دلت عليه قرينة (أو) يدل على الحكم (بمفهومه) أى ما يلزم المدلول (وهو) أى المفهوم (إما أن يلزم عن) مدلول (مفرد يتوقف) تحقق مدلول هذا المفرد (عليه)أى على هذا المفهوم (عقلا أو شرعا) والأول (مثل ارم) فان المفهـوم اللازم عن مدلوله الذى هو تحصيل فعل الرمى أخذ القوس مثلا مما يتوقف هذا المدلول عليه (و) الثانى نحو (أعتق عبدك عنى) بألف درهم أو بغير شىء والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تمليك العبـد بالبيع أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعا إذ لاعتق فيما لا يملك ابن آدم كأنه قيل فى الأول خذ هـذه القوس ثم ارم بها وفى الثانى بع أو هب هذا العبد منى ثم كن وكيلى فى الاعتاق فان قلت ما ذكرتم يصح بدون ضم قوله عنى باعتق وإعتاق المرء عبده لا يتوقف على التمليك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد قلنا مجرد الاعتاق يقتضى سابقة الملك ولهذا قال أعتق غانما وهو ملك لغير المخاطب فهم إيجاب تحصيل ملكه مقدمة لتحصيل الإعتاق وذكر الجاربردى قسما آخر وهو ما يتوقف عليه المفرد صدقاً مثل قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه أى حكمها إذ لا يصدق أنه رفع نفس هذه الأشياء للقطع بتحققها أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب عقلا لا مفهوم المفرد صدقا إذ لا خفاء فى أنه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وغيره كالحكم وان المراد بالصدق فيما نحن فيه ماهو من خواص المركب الاسنادى وإنما وقع فى ذلك لأنه جعل فى المختصر قسما من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد كما سيجىء وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف (ويسمى) أى كون المفرد بحيث يلزم عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول (اقتضاء) ويقرب منه ما قيل انه جعل غير المنطوق منطوقا تصحيحاً للمنطوق وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إيماء وغيره مما سماه الحنفية إشارة النص (أولا) يلزم المفهوم عن (مركب موافق)مفهومه منطوقه فى الحكم أى فى الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها (وهو) أى هذا المفهوم اللازم عن المركب (لحوى الخطاب) ويسمى ما ثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحن

كَدَلالةِ تحريمِ التأفيفِ علىٰ تحريمِ الضربِ وجوازِ المباشرةِ إلىٰ الصبحِ علىٰ جوازِ الصومِ جنباً أوْ مخالفٍ كلزومِ نفي الحكمِ عما عدا المذكورِ ويسمّى دَليلَ الخطابِ) أقول المسئلة الثالثة فى كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم أن الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق كما سيأتى بيانه الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فإن لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة فى عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا إذا كثر استعمال الشرعى والعرفى بحيث

الخطاب أيضاً أى معناه قال الله تعالى: «ولتعرفنهم فى لحن القول» واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسمية الحنفية الثابت بدلالة النص (كدلالة تحريم التأفيف) المدلول عليه بقوله: «ولا تقل لهما أف» (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى: «فالآن باشروهن — إلى قوله — يتبين لكم الخيط الأبيض» أى الصبح (على جواز الصوم جنباً) إذ لو لم يجز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وأن يخليها عن الوطء وهو مخالف لمنطوق الآية المقتضى لجواز المباشرة إلى تبين الفجر وتوافق المدلول والمفهوم فى الآية الأولى فى التحريم وفى الثانية فى الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه فى الحكم (كلزوم نفى الحكم عما عدا المذكور) بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتى (ويسمى دليل الخطاب) أقول ههنا بحث من وجوه * الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق وهو مخالف لما فى كتبهم فانهم قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم وجعلوا الأول ما يدل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا * والثانى مادل عليه لا فى محله بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله وقسموا المنطوق إلى صريح وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن وإلى غير صريح وهو مايدل عليه لا بإحدى الدلالتين وفى قوله ذكر ذلك الحكم أولا إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى المستفاد اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للمتكلم أولا والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعا وعقلا أو يقترن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيداً كاقتران الأمر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة وجوب الإعتاق لكان بعيداً

صار يسبق أحدهما دون اللغوى فان لم يكن فانه مشتركا لا يترجح إلا بقرينة قاله فى المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الأصوليين أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج إلى تأمل وذكر الآمدى فى تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب أحدها هذا وصححه ابن الحاجب والثانى يكون مجملا والثالث قاله الغزالى أن ورد فى الاثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام إنى اذن أصوم فإنه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وإن ورد فى النهى كان مجملا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فإنه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار أنه إن ورد فى الإثبات حمل على الشرعى لأنه مبعوث لبيان الشرعيات وإن ورد فى النهى حمل على الشرعى لأنه مبعوث لبيان الشرعيات وإن ورد فى النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وما ذكراه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكراه بعد ذلك وضعفا قائله فإن تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صوناً للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب فى مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور فى الحقائق الثانى أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الألفاظ المفردة وذلك بأن يكون

والأول من قبيل الاقتضاء والثانى من الايماء ويسمى تنبيهاً أيضاً وغير المقصود من الاشارة وقيد الاقتران بما ذكر فى المختصر لا فى كلام الآمدى والمنتهى واعترضه العلامة ببطلان الحصر لخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بوصف كذلك عن الأقسام ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث إحداهن شطر عمرها أى نصف عمرها لا تصلى على أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث أنه قصد المبالغة فى نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فيكون من قبيل الاشارة وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون حكم غير المذكور موافقاً لحكم المذكور نفياً وإثباتاً ومفهوم مخالفة وهو ما يكون حكم ذاك مخالفاً لحكم ذا فيها وقسموه إلى مفهوم الإسم والشرط وغيرهما * الثانى أنه أهمل ذكر الإشارة لانها لم تدخل فى المنطوق على دأبه كما عرفت ولا فى الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها ولا فى مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا فى مفهوم الموافقة لاشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفياً وإثباتاً دون الإشاره إذ من أمثلتها قوله تعالى: «للفقراء المهاجرين» فانه إشارة إلى زوال أملاكهم

شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابق بل تابعاً له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله أرم فإنه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرمى لأن العقل يحيل الرمى بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عنى فإنه يستلزم سؤال تمليكه حتى إذا أعتقه تبينا دخوله فى ملكه لأن العتق شرعا لا يكون إلا فى مملوك وقد مثل فى المحصول له بمثال فاســـد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين أحدهما : أن يكون موافقاً للمنطوق فى الإيجاب والسلب ، ويسمى فحوى الخطاب أو معناه كما قال الجوهرى قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : «فلا تقل لهما أف » فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته بخلاف مجرد الرمى فإنه يتوقف على القوس وكقوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام » إلى آخر الآية فانه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثلين إشارة إلى معنيين . أحدهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثانى خلافاً لابن الحاجب فى اشتراطه الأولوية الثانى ما قال الإمام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأفيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس فافهمه ، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق . قال : ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم . بل قسيما لهما

عما خلفوا فى دار الحرب عنـــد الحنفية مع أن حكم المنطوق إثبات سهم من الغنيمة لهم والشافعية أيضاً يسلمون الإشارة على تقدير أن يكون الفقراء على حقيقتهم لكنهم يؤولون الفقر هنا ببعد اليد عن المال . الثالث : أنه شرط فى الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب كما أشرنا اليه . الرابع : أن دلالة إطلاق المباشرة إلى الصبح كما فى قوله تعالى : « فالآن باشروهن» على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ما صرح به القوم لا مفهوم الموافقة كيف ويشترط فيه الاشتراك فى معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأفيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القياس ولا يشترط ذلك فيها وبالجملة

وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء . القسم الثانى : أن يكون مخالفاً للمتطرق ويسمى دليل الخطاب ، ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتى فى كلامه وبعضها أذكره إن شاء الله تعالى قال (الرابعة تعليقُ الحكمِ بالاسم لا يدلُّ على نفيهِ عن غيرِهِ وإلا لما جازَ القياسُ)

كلامه فى هذا المقام مختل كما ترى والشارحون لم ينبهوا على ذلك كأنهم لم ينتبهوا له المسئلة (الرابعة) فى أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكر ها هنا أربعة مفهوم اللقب والصفة والشرط والعدد . قال الفنرى : ومن الأقسام مفهوم الحصر المستفاد من إنما ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا ، لكن البعض قد مضى ، والبعض سيجيء قيل وإنما لم يذكر الحصر المستفاد من نفس المركب كحصر المبتدإ فى الخبر فى مثل صديق زيد لأن المختار عدم إفادته الحصر وفيه نظر إذ المختار خلافه ثم من المذكورات مفهوم اللقب وإليه أشار قوله : (تعلق الحكم بالإسم) علماً كان نحو زيد قائم أو إسم جنس كقولك فى الغنم زكاة (لا يدل على نفيه) أى نفى الحكم المعلق بهذا الإسم (عن غيره) أى غير مدلولى ذلك الإسم فإن المثالين لا يدلان على القيام من غير زيد ونفى الزكاة فى غير الغنم (وإلا) أى ولو دل هذا التعليق على النفى المذكور (لما جاز القياس) والتالى باطل اتفاقاً أما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم فى الأصل إن تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفى عليه . فإن قلت هذا لا يدل على نفى القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلا . فلا يدل على عدم جواز القياس مطلقاً . قلنا القدر المذكور كاف فى الغرض فليتأمل وأجيب عن الدليل بأن القياس يستدعى تساوى الأصل والفرع فى المصلحة فاذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس بمفهوم اللقب والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب وفاقا فإذا لم يجتمعا فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق قال الفاضل : قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكفى المساواة ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعى المساواة وإذا حصلت دل على ثبوت الحكم فى الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت ثابتاً بالنص ولزم رفض كثير من القواعد أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة المسكوت للمذكور فى الحكم ولو بالقياس لأفهمها مستنداً إلى نص يؤيد ذلك أن الضمير فى

خلافاً لأبى بكرِ الدّقّاقِ وبإحدى صفتى الذّاتِ مثلُ فى سائمةِ الغنمِ الزّكاة يدلُّ ما لمْ يظهر للتّخصيص فائدةٌ أخرى

قوله دل على الحكم فى الفرع للقياس بالمعنى فإذا حصل التساوى دل القياس على ثبوت الحكم فى الفرع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل فى الإثبات أو النفى بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين ويبطل أى لا يثبت مفهوم المخالفة المقتضى لكون أحدهما إيجاباً والآخر سلباً والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة ما يعبر عنه بدلالة النص عند الحنفية وبفحوى الخطاب عند الشافعية حتى يلزم ما ذكر فإن قلت التساوى إنما ثبت بالقياس ولا يمنع تحقق مفهوم المخالفة قبله وبعد تحققه لا يجوز ورود القياس لكونه فى مقابلة مفهوم النص قلنا التساوى قبل القياس وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مظنون مختلف فيه والقياس متفق عليه فيرجح وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر فى زيد موجود وعيسى رسول الله لدلالتها على نفى وجود ما سوى زيد ورسالة عيسى عليه السلام واعترض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو لم تكن فائدة أخرى وهى ههنا قصد الاخبار بما ذكر وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم قلنا هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب حينئذ ويستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق بنفى الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفى وبأن المؤثر فى إثبات شىء لا يكون مؤثراً فى إثبات ضده ورد بأنه لم لا يجوز أن يتناول محلا بالإيجاب بمنطوقه ومحلا بالنفى بمفهومه ويدل على إثبات شىء فى محل وإثبات ضده فى غيره (خلافاً لأبى بكر الدقاق) وبعض الحنابلة واستدلوا بأن لا فائدة فى التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم من الغير وبأن من قال ليست أختى بزانية تبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر * الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه وعن الثانى بأن ذلك من القرائن الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء والتقبيح ومنها مفهوم الصفة واليه أشار (و) تعليق الحكم (بإحدى صفتى الذات) أى الوجودية والعدمية (مثل فى سائمة الغنم الزكاة يدل) على نفى الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كافادة المثال نفى وجوب الزكاة فى المعلوفة (ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفى الحكم من غير المذكور وأما إذا ظهرت فلا كخروجه مخرج العادة كقوله تعالى: «وربائبكم اللاتى فى حجوركم» فإن الغالب كون الربائب فى الحجور فقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتى فى غير حجوركم بخلاف ومثل قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المرأة إنما تباشر نكاحها فى نفسها عند منع الولى فلا يفهم منه عدم بطلان النكاح إذا نكحت نفسها بإذنه.

خلافاً لأبى حَنيفة وابن سُريج والقاضى وإمام الحرمين والغزالى لنا أنه المُتبادِر منْ قوله عليه الصلاةُ والسلامُ مَطْلُ الغنىّ ظُلم ومن نحو قولهم الميتُ اليهودىُ لا يُبصرُ وأنّ ظاهرَ التخصيص يستدعى فائدة

وككونه جوابا لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يقول فى السائمة زكاة إذا سئل هل فى السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ثم ماذكر مذهب الشافعى وأحمد والأشعرى وجمهور الشافعية (خلافاً لأبى حنيفة وابن سريج والقاضى وإمام الحرمين والغزالى) رحمهم الله والمعتزلة (لنا أنه) أى نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغنى ظلم) فإنه يتبادر إلى الفهم ان مطل غير الغنى ليس بظلم (ومن نحو قولهم الميت اليهودى لا يبصر) فإنه يتبادر أن الميت الغير اليهودى يبصر ولذلك يستهزأ بهذا الكلام ويضحك منه وقد يجاب عن ذلك بأن المثال العرفى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الغرض من المثال التنبيه على أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذا المعنى فى فلولا عرفانهم بأنه لغة لما فهموا فالدليل فى التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى فى صور عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام قوله عليه السلام مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هنا يدل على أن مطل غير الغنى لا يحل ذلك فإن قلت لا نسلم أنه فهم ذلك لغة لم يجوز أن يكون بناء على اجتهاده أى نظره واستدلاله فى المباحث اللغوية قلنا ثبوت أكثر اللغة بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لا يقدح فى إفادة الظن وإلا لما ثبت مفهوم أكثر اللغة وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد فإن قلت لو سلم فمعارض بما روى عن الأخفش أنه نفى ذلك فدل أنه ليس من مفهوم اللغة لم يثبت نقل الأخفش له مثل ثبوت إثبات أبى عبيد فانه كرر ذلك فى مواضع حتى صار القدر المشترك مستفيضاً فإنه يروى عنه أيضاً أنه قال عند سماعه مطل الغنى ظلم هذا يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وحين سمع تأويل من أول قوله صلى الله عليه وسلم لأن تملىء بطن الرجل قيحاً خير من أن تملىء شعراً بأن المراد الهجاء أو هجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أنه غير الكثير ليس كذلك فاحتج بالمفهوم بعدم الذم من تقدير الصفة فكيف من التصريح بها كذا ذكر المحقق (و) لنا أيضاً (أن ظاهر التخصيص) بالوصف (يستدعى فائدة) وإلا لكان لغواً وهو لا يليق بكلام آحاد البلغاء

وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالأصل فتعين وأن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والأصل ينفي علة أخرى فينتفي بانتفائها قيل لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً قلنا دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية

فضلا عن كلام الشارع (وتخصيص الحكم) بالموصوف بالنفي عما عداه ظاهراً (فائدة وغيرها) أي غير هذه الفائدة (منتف بالأصل) إذ الأصل فيما لم يقم دليل على ثبوته الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص والنفي عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره والحاصل أن المفهوم عندنا ظني يعارضه القياس فيكفي فيه الظن بانتفاء الموجبات الأخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل ولا يتوقف على الجزم بانتفائها فإن قلت يجري هذا بعينه في مفهوم اللقب قلنا له فائدة أخرى وهي إفادة الكلام معه ألا ترى أن حذف الغنم في قوله في الغنم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله في الغنم السائمة زكاة لا يبطلها فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فإن قلت هذا إثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة والوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر قلنا لا نسلم أن إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستقراء أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الاستقرائية فهو ثابت بالاستقراء وأنه يفيد الظهور فيكفي (و) لنا أيضاً (أن الترتيب) أي الترتيب لحكم على وصف (يشعر بالعلية) أي بعلية ذلك الوصف لهذا الحكم (كما ستعرفه والأصل ينفي علة أخرى) لما ذكر وحينئذ تنحصر العلية في ذلك الوصف ظاهراً (فينتفي) الحكم (بانتفائها) أي الوصف لانتفاء المعلول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف وبهذا سقط ما يقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلل شتى وعورض هذه الأدلة و (قيل) التعليق لا يدل على ذلك إذ (لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما) وكلاهما منتف أما الأول فلأن نفي الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقاً وهو يدل أيضاً على نفي التضمن إذ هو ليس بجزء له باتفاق ولذا لم يفرده بالذكر وأما الثاني فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم في اللزوم الذهني فإن تصور ثبوت الحكم في السائمة قد ينفك عن تصور نفيه عن المعلوفة وهذا يصح دليلا على نفي التضمن أيضاً ولذا قال الفنري لم يفرده بالذكر لأنه التزام لغوي لكون الجزء لازماً للكل والمراد ها هنا اللغوي (قلنا دل) على نفي الحكم (التزاماً لما ثبت أن الترتيب) أي ترتيب الحكم على الوصف (يدل على العلية) أي علية الوصف

وانتفاءُ العلةِ يستلزمُ انتفاءَ مدلولها المُساوى قيلَ : ولا تقتلوا أولادكمْ خشيةَ إملاقٍ ليسَ كذلكَ قلْنا غيْرُ المُدّعى) أقول شرع المصنف فى ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلباً كان أو خبراً بالإسم أى وما فى معناه كالقلب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لايدل على نفى القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا فى القمح يدل على هذا التقدير على إباحته فى كل ما عداه مطعوماً كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأمرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة فى كل ما عدا البر والقياس إنما يدل على تحريم فى الافراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصاً للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ماذكره الآمدى وهو أنه إنما يؤدى إلى إبطال القياس ان لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنها دليلان تعارضا لأن كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالحمص فى مثالنا أباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه إن غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومر بى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع

الحكم وان الأصل عدم علة أخرى (وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي) لها قال الجاربردى وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزماً لتصور اللازم وعلى ما ذكر لا يصح إلا بانضمام تصور أمر آخر أقول ذلك فى الالتزام المعتبر عند أهل الميزان لا فى المعتبر عند أهل الشرع والأدب فإن (قيل) قوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك) إذ لا يدل على إباحة القتل عند عدم الخشية (قلنا) هو وأمثاله (غير المدعى) إذ المدعى صورة لا يكون للتخصيص فائدة أخرى ولهذه الصفة فائدة هى خروجها مخرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر أو لثبوت الحكم فى غيره بالطريق الأولى كما فى قولك لا تغفل عن الله قليلا ٭ ومنها مفهوم الشرط ومنعه القاضى أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبد الله

له ذلك فى مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر إذا قال محمد رسول الله لنفى رسالة عيسى وغيره فوقف وحكى ابن برهان فى التعجيز قولا ثالثاً أنه حجة فى أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد (قوله وباحدى صفتى الذات) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على إحدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب فى المعلوفة لكن الصحيح فى المحصول وغيره أنه فى جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفى فمن الفائدة أن يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره فى ذهنه هذا هو المعروف ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال إن الغلبة لاتدفع كونه حجة وهذا الذى اختاره المصنف نقله الإمام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والأشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن سريج والغزالى إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والإمام فخر الدين فى المحصول والمنتخب وقال فى المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الإمام فخر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص فى البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل فانه كالقلب فى عدم الدلالة ثم ذكر فى آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضاً فقال واعتبر الشافعى الصفة ولم يفصل واستقر رأيه على إلحاق مالا يناسب منها باللقب لاجرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف فى النقل عن إمام الحرمين على مالا يناسب لانه نقل الخلاف عنه فى مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الأول أن المتبادر إلى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم وإذا ثبت ذلك فى العرف ثبت أيضاً فى اللغة لأن الأصل عدم النقل لاسيما وقد صرح به فى هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت اليهودى لايبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه * الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك فالشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محققة والأصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما إذا لم

... ...

يظهر التخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فإن قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفحة ، الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب والأصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لو دل لدل) أى استدل الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمنا أو التزاما لأن الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل ، أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمنا . وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى اليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة فى السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاما ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمه وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أن بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى إذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الأولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والأعم لا ينتفى بانتفاء الأخص وحينئذ فلا يلزم انتفاء هذه العلة انتفاء المعلوم لجواز ثبوته مع العله الأخرى الثانى قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق » فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان إحداهما أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثانى أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال

(الخامسة التخصيصُ بالشرط مثلُ : وإنْ كُنَّ أولاتِ حَملٍ فأنفقوا عليهنّ

البصرى وجمهور الحنفية وقال به الكرخى والبصرى وابن سريج وهو مختار المصنف واليه أشار قوله (وكذا) أى كما يدل التعليق بالوصف على النفى عن الغير فكذا (الخامسة التخصيص بالشرط) أى تعليق الحكم على شىء بأداة الشرط يدل على نفى الحكم عما انتفى فيه ذلك الشىء والأنسب أن يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص فيما سبق (مثل) قوله تعالى (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فانه يدل على عدم وجوبه

فَيَنتفى المشروطُ بانتفائِهِ قيلَ تسميةٌ إنْ حرفَ شرطٍ اصطلاحٌ قُلنا الأصلُ عدمُ النقلِ قيل يَلزمُ ذلك لوْ لمْ يكنْ للشرطِ بدلٌ قُلنا حينئذ يكونُ الشرطُ أحدُهما وهو غيرُ المُدّعى قيل ولا تُكرِهُوا فتياتِكمْ على البغاءِ إنْ أرَدْنَ تحصُّناً ليسَ كذلكَ قُلنا لا نسلِّمُ

الانفاق بعدم الحمل لما مر من الدلائل فى مفهوم الصفة لأن مثل كلمة إن إذا دخلت على شىء جعلته شرطا لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغى بانتفاء ذلك الشىء الذى جعل شرطاً له لأن شرط الشىء عبارة عما يتوقف عليه الشىء وانتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء مايتوقفه عليه وهذا معنى قوله (فينتفى المشروط بانتفائه) أى الشرط (قيل) عليه (تسمية إن حرف شرط اصطلاح) النحاة لا لأنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة فيجوز انه كان لغير الشرط فى اللغة ثم هم نقلوه اليه واصطلحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا عليه حرف الشرط و (الأصل) الحقيقة و (عدم النقل) فان (قيل) لو سلم ذلك لكن لا يسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وإنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك ان توضأته ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضىء لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيمم (قلنا حينئذ) أى حين إذ يكون للشرط بدل يقوم مقامه (يكون الشرط أحدهما) أى البدل أو المبدل منه فما فرض شرطاً وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطاً وحينئذ فلايقدح عدم انتفاء المشروط بانتفائه فيما قلنا وما هو شرط ينتفى المشروط بانتفائه لأن انتفاء أحدهما غير معين إنما يكون بانتفاء كل منهما وحينئذ ينتفى المشروط قال صاحب التنقيح الشرط شائع فى المعنيين أى الخارج المتوقف عليه شىء الغير المترتب عليه كالوضوء والمعلق عليه الذى يترتب عليه الحكم الغير المتوقف عليه كدخول الدار فى أن دخلت الدار فأنت طالق ولاخفاء فى أنه الشرط بالمعنى الثانى لاينتفى المشروط بانتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتنجيز مثلا والجواب انه ان اتحد السبب فذاك وإن جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وإن لم يثبت قطعاً (وهو غير المدعى) ونوقض ماذكرنا و (قيل) قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) فيه تعليق الحكم وهو حرمة الاكراه بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أى لايدل على انتفاء الشرط إذ حرمة الاكراه باقية وإن لم يردن التحصن وإلا لزم جواز الاكراه فتخلف الحكم عن أدلتكم فى هذه الصورة (قلنا لانسلم) أن حرمة الاكراه لا تنتفى بانتفاء

بَلْ انْتِفَاء الحُرْمَةِ لامْتِنَاعِ الإِكْرَاهِ السادسة التَّخْصِيصُ بِالعَدَدِ لا يدلُّ على الزَّائِدِ والنَّاقِصِ) أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة الأول لاخلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة أن على العدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمسانى عن الشافعى ودليله أن النحاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضى أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لاتدل عليه بل هو منفى بالأصل واختاره الآمدى ونقله ابن التلمسانى عن مالك وأبى حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية ان حرف شرط إنما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولا لغويا فلايلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه إنا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها فى اللغة كذلك إذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والأصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع فى كثير من المباحث الثانى أنه

إرادة التحصن ولا نسلم لزوم الاكراه (بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الإكراه عليه فلا يتعلق به النهى لكونه غير مقدور للمكلف وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن النص عن الشيء لا يقتضى وجوده ومن أنه يجوز أن لا يردن شيئاً من البغاء والتحصن فيتصور الاكراه على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أردن البغاء فيمتنع الاكراه وغيره المراغى محترزاً عن الإيراد بأنا لا نسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا لزم الجواز قلنا لا نسلم الجواز أن يردن البغاء وهو لايجدى إذ للسائل أن يغير السؤال بأنه لا تنتفى الحرمة وإن انتفت الإرادة فى صور عدم إرادة شيء منهما وإلا لزم الجواز فلابد مما ذكرنا من الدقيقة ليدفع وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لأن الإكراه على الزنا إنما يتفق فى حق من يريد التحصن أو بأنه ان سلمنا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ومنها مفهوم العدد المشار إليه بقوله (السادسة التخصيص بالعدد) على ماذكر فى حاصل المحصول واختاره المصنف (لا يدل على الزائد) على ذلك العدد (والناقص) عنه أى على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة ركب فانه لا يدل على نفى الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الأعداد تخالفت بالحقيقة أو لا جائزة الاشتراك فى حكم لجواز ذلك فى المتخالفين كالمتوافقين اما أنه يدل على مفهوم الناقص بالتضمن ولا

فهـــرست

الجزء الأول من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى

(تمت فهرست الجزء الأول)

